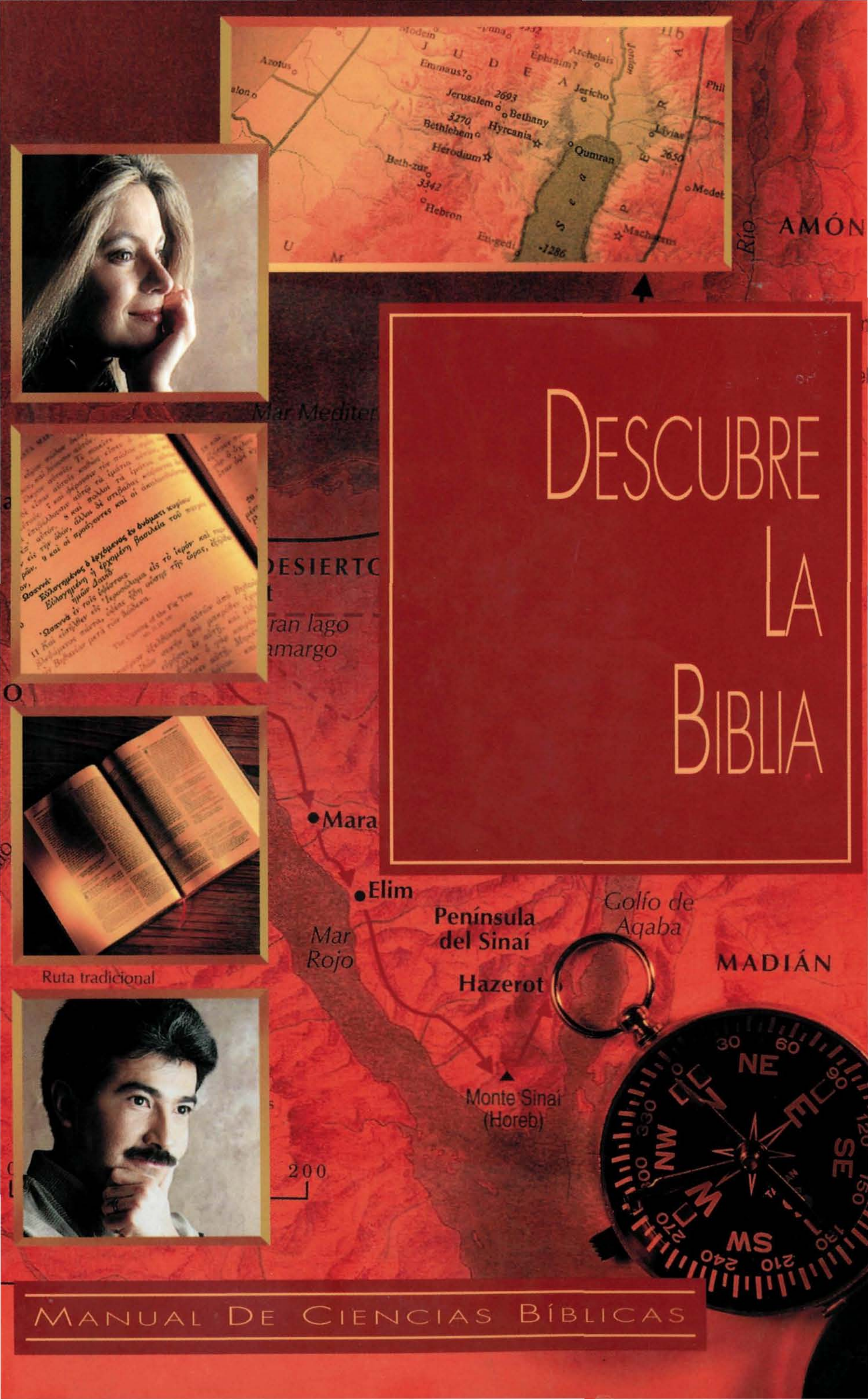


DESCUBRE LA BIBLIA
MANUAL DE CIENCIAS BÍBLICAS
Jerusalem
Bethlehem
Bethany
Hyrcania
Herodium
Qumran
Jericho
Hebron
Emmaus?
Ephraim?
Archelais
Azotus
Beth-zur
Machaerus
Jordan
AMÓN
Río
Mar Mediter
DESIERTO
ran lago
amargo
Mara
Elim
Mar
Rojo
Península
del Sinaí
Golfo de
Aqaba
MADIÁN
Hazerot
Monte Sinaí
(Horeb)
Ruta tradicional
200

DESCUBRE LA BIBLIA

«Una manera extraordinaria de conocer y entender mejor la Palabra de Dios.»

Descubre la Biblia lo llevará, a través de un viaje de inolvidables experiencias donde, capítulo a capítulo, usted podrá explorar, junto con los traductores de la Biblia, los acontecimientos y situaciones que rodearon la formación del texto sagrado.

En ese recorrido, conocerá los principios y problemas de las traducciones del Antiguo y Nuevo Testamentos, el canon, la arqueología y la geografía bíblicas. Además, le dará nuevas herramientas para el estudio de la Biblia.

Descubre la Biblia recopila las conferencias de los consultores de traducción de las Sociedades Bíblicas Unidas, dictadas en los talleres de Ciencias Bíblicas, que se han celebrado en diferentes partes de Hispanoamérica, durante las últimas décadas. Es un manual muy útil para el estudio personal, para grupos de estudio y para cursos de introducción a la Biblia.

Este libro le ayudará a conocer la formación, transformación e interpretación de las Sagradas Escrituras.

ISBN 1-57697-504-5

9 781576 975046

DESCUBRE LA BIBLIA

EDITOR: DR. EDESIO SÁNCHEZ



Las Sociedades Bíblicas Unidas son una fraternidad mundial de Sociedades Bíblicas nacionales que sirven en más de 200 países. Su propósito es alcanzar a cada persona con la Biblia completa o parte de ella en el idioma que pueda leer y entender, a un precio que pueda pagar y en el formato adecuado. Las Sociedades Bíblicas Unidas distribuyen más de 600 millones de Escrituras cada año. Le invitamos a participar en este ministerio con sus oraciones y ofrendas. La Sociedad Bíblica de su país le proporcionará con agrado mayores informes de sus actividades.

ISBN 1-57697-504-5

Impreso en Colombia

CONTENIDO

AT	Antiguo Testamento
BA	Biblia de las Américas
BJ	Biblia de Jerusalén
BL	Biblia Latinoamericana
BLH	Biblia na linguagem de hoje (Versión popular portuguesa)
DHH	Dios Habla Hoy (Versión popular española)
FrCL	Bonnes nouvelles aujourd'hui (Versión popular francesa)
GeCL	Die Gute Nachricht (Versión popular alemana)
GNT	The Greek New Testament
GNB	Good News Bible
HOTTP	Hebrew Old Testament Text Project (Informe provisional)
HUBP	Hebrew University Bible Project
HUCA	Hebrew Union College Annual
ITCL	(Versión popular italiana)
JBL	Journal of Biblical Literature
JTS	Journal of Theological Studies
LPD	Libro del Pueblo de Dios
NBE	Nueva Biblia Española
NEB	New English Bible
NBJ	Nueva Biblia de Jerusalén
NIV	New International Version
NRSV	New Revised Standard Version
NT	Nuevo Testamento
NVI	Nueva Versión Internacional
REB	Revised English Bible
RSV	Revised Standard Version
RVR	Reina-Valera Revisión de 1960
RVR95EE	Reina-Valera Edición de Estudio
SBU	Sociedades Bíblicas Unidas
TBT	The Bible Translator
TM	Texto Masorético
TOB	Traduction Oecuménique de la Bible
VPEE	Versión Popular Edición de Estudio
ca.	circa, aproximadamente
cf.	compárese
a.C.	antes de Cristo

PRESENTACIÓN

Fue a fines de la década de los años setenta, y a principios de los ochenta, cuando las Sociedades Bíblicas Unidas, a través de su Departamento de Promoción y Distribución, iniciaron los **Talleres de Ciencias Bíblicas**. El móvil principal era informar al gran público cristiano latinoamericano acerca de nuestro trabajo de traducción, y de los recursos y métodos que empleamos en este ministerio.

A medida que se programaban los Talleres y se adquiría experiencia, se fue consolidando la lista de temas que se presentaban y el número de expositores. Desde el principio se procuró dar una visión amplia, tanto de los diversos componentes de la tarea de traducción como del texto que sirve de base: La Palabra de Dios. Por eso los Talleres siempre han presentado, de manera balanceada, temas que tratan de la Biblia y de su contexto (historia, geografía, arqueología, canon, historia del texto, géneros literarios, contenido global), y temas que tratan de la tarea de traducción (lingüística, técnicas de traducción, antropología).

Este manual le ofrece al lector la gran riqueza recogida durante los varios años que se han presentado los Talleres a lo largo de nuestra América hispanohablante. Se ofrece al público, en primer lugar, como material de apoyo en los Talleres de Ciencias Bíblicas que patrocinan las Sociedades Bíblicas en sus respectivos países. Se ofrece, también, para el uso de seminarios e instituciones teológicas como libro de texto. El material es excelente para cursos de introducción a la Biblia y cursos exegéticos. Estamos seguros de que este manual será de gran bendición para todo el que desee profundizar más en el conocimiento de la Palabra de Dios, y de su uso en la vida cristiana, tanto a nivel individual como colectivo. El capítulo titulado «La Biblia de Estudio de S.B.U.» ofrece consejos prácticos para la predicación y el estudio bíblico individual y comunitario.

La mayoría de los autores de este manual forman parte del equipo de traducción de las Sociedades Bíblicas Unidas en las Américas. Casi

todos han tenido la oportunidad de participar en varios de los Talleres de Ciencias Bíblicas y están comprometidos no sólo en la tarea académica que su trabajo requiere, sino también en el compromiso pastoral y ministerial de la iglesia. Por eso estamos seguros de que cada uno de los capítulos que componen este manual será de gran enriquecimiento en el conocimiento de la Palabra de Dios entre los cristianos de habla hispana.

Dr. Edesio Sánchez Cetina
Editor

INTRODUCCIÓN: LA BIBLIA EN LA VIDA Y EN EL MINISTERIO DEL PASTOR Y DEL LÍDER CRISTIANO

Jaime Goytia R.

«Tú, sigue firme en todo aquello que aprendiste, de lo cual estás convencido. Ya sabes quiénes te lo enseñaron. Recuerda que desde niño conoces las sagradas Escrituras, que pueden instruirte y llevarte a la salvación por medio de la fe en Cristo Jesús. Toda Escritura está inspirada por Dios y es útil para enseñar y reprender, para corregir y educar en una vida de rectitud, para que el hombre de Dios esté capacitado y completamente preparado para hacer toda clase de bien». (2 Ti 3.14-17; DHH3)

La Biblia es de suma importancia en la vida y en el ministerio del pastor y del líder cristiano, pues ella es, y será siempre, el fundamento de la vida cristiana. No es posible un buen ministerio si no está impregnado por completo del mensaje de la Palabra de Dios.

La importancia de la Biblia en la vida del líder resalta de inmediato cuando hacemos un análisis de los diferentes aspectos de la vida y del ministerio del siervo del Señor.

1. La Biblia en el llamamiento del líder cristiano

Al inicio de su Epístola a los Romanos, el apóstol Pablo afirma: **El evangelio es poder de Dios para salvación** (Ro 1.16). Todo líder cristiano, sea porque nació en un hogar cristiano o porque se convirtió en su edad adulta, reconocerá que el primer efecto poderoso de la Palabra de Dios en su vida tiene que ver con su salvación. El encuentro con el Cristo vivo es, sin lugar a dudas, un encuentro con la Palabra de Dios. Bien decía Pablo: «Así que la fe es por el oir, y el oir, por la palabra de Dios» (Ro 10.17; RVR).

Un segundo momento clave en la vida del pastor o líder es el de su vocación o llamamiento. Como en la conversión, la Palabra de Dios penetra su ser para hacer que nazca en él una entrañable convicción de que el Señor le extiende un llamamiento al ministerio cristiano. La conjugación de la Palabra de Dios con la fuerza del Espíritu hace del llamamiento divino una decisión impostergable.

2. La Biblia en la preparación del pastor y del líder cristiano

Cuando las Sagradas Escrituras definen el ministerio del sacerdote Esdras como maestro de la Palabra, mencionan tres características de él, y cada una de ellas tiene a la Palabra de Dios como su móvil: «Esdras tenía el firme propósito de **estudiar** y de **poner en práctica** la ley del Señor, y de **enseñar** a los israelitas sus leyes y decretos» (Esd 7.10; DHH3).

Todos los pasos de la formación del líder –su estudio, su conducta y su enseñanza– están impregnados de la Palabra de Dios. Por eso los seminarios, los institutos bíblicos y las escuelas teológicas necesitan revisar constantemente su programa de clases y darle al estudio de la Biblia un lugar fundamental. Desde su tiempo de estudiante, el futuro líder o pastor necesita empaparse de recursos y de conocimientos que le permitan, en su pastorado y ministerio, **trazar bien la Palabra de verdad** (2 Ti 2.15).

3. La Biblia en la vida devocional del pastor y del líder cristiano

Todos sabemos por experiencia propia que la Biblia es más que una fuente de preparación y estudio. La Biblia, como Palabra de Dios, nos nutre espiritualmente para poder vivir la vida cristiana y realizar nuestra tarea ministerial.

El encuentro con la Palabra de Dios, no ya como estudiante de ella, sino como hijo de Dios, asegura una vida edificada y un ministerio bendecido. Todo líder cristiano necesita de momentos a solas con su Dios para hablarle y para escucharlo; y tanto en el hablar como en el escuchar, la Palabra de Dios es el medio eficaz.

Cuando vamos al Antiguo Testamento y al Nuevo, descubrimos que la vida devocional fue un elemento vital en la vida de los héroes de la fe. Allí, en la quietud y a solas con Dios, vemos a Moisés, a Abraham, a Elías, a David, a Pablo, a Timoteo, y sobre todo a Jesucristo, meditando y alimentándose de la Palabra de Dios. La vida de oración y la búsqueda de la voluntad de su Padre son elementos sobresalientes en el ministerio de Jesús.

4. La Biblia en el ministerio del pastor y del líder cristiano

Sin la Biblia no sería posible tener misiones cristianas, ni iglesias ni creyentes en Jesucristo. Por lo tanto, la Biblia es y debe ser el instrumento indispensable y primordial en el ministerio del pastor y líder cristiano. La visitación de hogares y de enfermos, y el apoyo a los nuevos creyentes, requieren del mensaje oportuno de la Palabra de Dios. El pastor debe estar convencido de que en la Biblia sus ovejas encontrarán consuelo, fortaleza, esperanza y paz; pero también hallarán exhortación y reprensión.

Para la preparación de mensajes y estudios bíblicos, el pastor debe estudiar con seriedad y profundidad el texto sagrado. Por eso debe desarrollar destreza en el manejo exegético de la Biblia y conseguir los recursos esenciales para el estudio serio y eficaz de ella: (1) varias versiones de la Biblia; (2) una concordancia bíblica; (3) y un buen diccionario de la Biblia. Debe, por supuesto, participar en cursos de actualización bíblica y leer materiales que le ayuden a una recta interpretación de la Palabra.[1]

Nunca debe perderse de vista que el mejor alimento para la congregación es la predicación expositiva del mensaje de la Palabra de Dios. Este método homilético es el que mejor nos permite sacar los tesoros bíblicos. La gente se edifica de verdad, y recibe más bendiciones, cuando el expositor emplea el texto bíblico con propiedad, y no sólo como pretexto.

En conclusión, podemos decir que la Palabra de Dios es para el pastor y el líder su regla máxima de fe y práctica. Al igual que en el caso de Esdras, la Palabra de Dios informará su formación académica, su conducta y vida cristiana, y su enseñanza para el pueblo que Dios ha puesto a su cuidado.

---

[1] Este manual es un buen punto de partida. Le invitamos a estudiarlo con detenimiento.

Primera parte:

La Biblia

¿QUÉ ES LA BIBLIA?

Armando J. Levoratti

El significado de la palabra *Biblia*

Hay varias maneras de responder a esta pregunta. Una de ellas consiste en explicar el significado de la palabra *Biblia*. *Biblia* es una palabra de origen griego (el plural de *biblion*, «papiro para escribir» y también «libro»), y significa literalmente «los Libros». Del griego, ese término pasó al latín, y a través de él a las lenguas occidentales, no ya como nombre plural, sino como singular femenino: la Biblia, es decir, el Libro por excelencia. Con este término se designa ahora a la colección de escritos reconocidos como *sagrados* por el pueblo judío y por la iglesia cristiana.

La Biblia está dividida en dos partes de extensión bastante desigual, llamadas habitualmente *Antiguo* y *Nuevo Testamento*. A primera vista, la palabra «testamento» se presta a un equívoco, porque no se ve muy bien en qué sentido puede aplicarse a la Biblia. Sin embargo, la dificultad se aclara si se tiene en cuenta la vinculación de la palabra latina *testamentum* con el hebreo *berit*, «pacto» o «alianza».

Berit es uno de los términos fundamentales de la teología bíblica. Con él se designa el *lazo de unión* que el Señor estableció con su pueblo en el monte Sinaí. A este pacto, alianza o lazo de unión establecido por intermedio de Moisés, los profetas contrapusieron una «nueva alianza», que no estaría escrita, como la antigua, sobre tablas de piedra, sino en el corazón de las personas por el Espíritu del Señor (Jer 31.31-34; Ez 36.26-27). De ahí la distinción entre la «nueva» y la «antigua alianza»: la primera, sellada en el Sinaí, fue ratificada con sacrificios de animales; la segunda, incomparablemente superior, fue establecida con la sangre de Cristo.

Ahora bien, el término hebreo *berit* se tradujo al griego con la palabra *diatheke*, que significa «disposición», «arreglo», y de ahí «última disposición» o «última voluntad», es decir, «testamento». De este modo, la versión griega de la Biblia, conocida con el nombre de Septuaginta o traducción de los Setenta (LXX), quiso poner de relieve que el pacto o

alianza era un don y una gracia de Dios, y no el fruto o el resultado de una decisión humana.

La palabra griega *diatheke* fue luego traducida al latín por *testamentum*, y de allí pasó a las lenguas modernas. Por eso se habla corrientemente del Antiguo y del Nuevo Testamento.

A la Biblia se le da también el nombre de *Sagrada Escritura*. En el judaísmo, en cambio, se le designa con la palabra TANAK, que en realidad es una sigla formada con las iniciales de *Torah*, *N[e]bi'im* y *K[e]tubim*, es decir, de las tres partes o secciones en que se divide la Biblia hebrea: La Ley, los Profetas y los Escritos.

La Biblia, Palabra de Dios

La otra respuesta no se contenta con explicar el significado de una palabra, sino que da otro paso y trata de penetrar más en la realidad profunda de la Biblia: *la Biblia es la Palabra de Dios*.

En la Biblia se encuentran mensajes de los *profetas*, palabras de *Jesús* y testimonios de los *apóstoles*. Los profetas, Jesús y los apóstoles actuaron y hablaron en distintas épocas y en circunstancias muy diversas. Pero todos anunciaron la Palabra de Dios.

Los *profetas* se presentaron como testigos y mensajeros de la Palabra, y así lo expresaron muchas veces de manera inequívoca, por ejemplo, cuando introducían sus mensajes con la frase: «Así dice el Señor». (Cf. Jer 1.9-10a: «Entonces el Señor extendió la mano, me tocó los labios y me dijo: 'Yo pongo mis palabras en tus labios'».)[1]

Después de haber comunicado su Palabra por medio de los profetas, Dios se reveló en la persona y en la obra redentora de *Jesús*, como lo expresa la Carta a los Hebreos (1.1-2): «En tiempos antiguos Dios habló a nuestros antepasados muchas veces y de muchas maneras por medio de los profetas. Ahora, en estos tiempos últimos, nos ha hablado por su Hijo».

Jesucristo, la Palabra hecha carne (Jn 1.14), dio testimonio de lo que había visto y oído junto al Padre (Jn 1.18; cf. Mt 11.27), y envió a sus discípulos diciéndoles: «El que los escucha a ustedes, me escucha a mí; y el que los rechaza a ustedes, me rechaza a mí; y el que me rechaza a mí, rechaza al que me envió» (Lc 10.16).

[1] Las citas bíblicas son de la versión *Dios Habla Hoy*, segunda edición, de las Sociedades Bíblicas Unidas. Cuando se cita otra versión, se colocan sus iniciales inmediatamente después de la cita.

Los *apóstoles*, a su vez, fueron testigos oculares y servidores de la Palabra (Lc 1.2). Ellos fueron elegidos de antemano por Dios (Hch 10.41-42), y a ellos se les confió la misión de anunciar la Palabra de Dios a todo el mundo (Mc 16.15).

Este mensaje de los profetas, de Jesús y de los apóstoles fue luego consignado por escrito, y así nació la Biblia, que es *la Palabra de Dios encarnada en un lenguaje humano*. Ella, como Jesucristo, es plenamente divina y plenamente humana, sin que lo divino ceda en detrimento de lo humano, ni lo humano de lo divino.

Ahora bien: la palabra es la acción de una persona que *expresa* algo de sí misma y *se dirige* a otra para establecer una *comunicación*.

1. Si analizamos por partes los elementos de esta definición, vemos que hablar es, en primer lugar, dirigirse a otro. El que habla, por el simple hecho de dirigir la palabra a otra persona (y aunque no lo diga expresamente), está manifestando la voluntad de ser escuchado y comprendido, de obtener una respuesta, de lograr que su palabra no caiga en el vacío.

Dicho de otra manera: toda palabra *interpela* al destinatario del mensaje; es invitación, llamado, interpelación. El ser de la palabra es esencialmente «para-otro», tiene un carácter interpersonal y oblativo.[2]

La orientación hacia el destinatario del mensaje, generalmente sobreentendida, aflora a veces de manera explícita y se expresa en palabras y en giros sintácticos, de un modo especial, en los *vocativos* y en los *imperativos*.

Así, cuando el Señor dice «¡Abraham, Abraham!» (Gn 22.11) o «¡Moisés, Moisés!» (Ex 3.4), lo que hace es atraer la atención del que va a ser su interlocutor. Todavía no le ha comunicado nada. Lo llama simplemente para obtener de él una respuesta y establecer de ese modo el circuito de la comunicación. Porque sin ese llamado previo, y sin la respuesta del interlocutor, no habría diálogo posible.

De igual manera, el que pide algo, o da una orden con un imperativo, apunta en forma directa al destinatario del mensaje: «Ve a lavarte al estanque de Siloé», le dice Jesús al ciego de nacimiento, y esta orden provoca en él una respuesta inmediata: «El ciego fue y se lavó» (Jn 9.7).

2. Además, toda palabra *comunica* algo. Los interlocutores intercambian siempre algún tipo de información, y hasta la conversación más

[2] *Oblativo* es el adjetivo de oblación. Esta palabra significa «el acto de ofrecer algo a Dios; ofrenda y sacrificio que se hace a Dios».

trivial versa sobre algún tema. El tema de la conversación, el significado de las palabras, la noticia que se quiere comunicar, dan un *contenido* al mensaje.

3. Por su misma dinámica interna, la palabra tiende a convertirse en *diálogo* entre un yo y un tú. Es verdad que muchas veces empleamos el lenguaje por razones prácticas, de manera que la comunicación se establece casi siempre en un contexto utilitario y más bien superficial. Además, la comunicación fracasa muchas veces porque las personas no se abren al diálogo sino que se encierran en su propio egoísmo, o porque la buena disposición de una persona no encuentra en la otra una acogida o un eco favorable.

Por lo tanto, el encuentro personal puede adquirir distintos grados de profundidad, o puede incluso frustrarse por la falta de receptividad y de correspondencia en alguna de las partes. Pero también hay veces en que el encuentro se realiza plenamente, ya que la palabra y la respuesta se convierten en un diálogo auténtico y recíproco de comunión y de mutuo compromiso. Sólo en el encuentro amoroso puede darse esta perfecta reciprocidad, que es fruto de una revelación y de un don, por una parte, y de una acogida franca y abierta, por la otra.

Estos aspectos del lenguaje humano se aplican analógicamente a la Palabra de Dios. O expresado de otra manera: este encuentro y este diálogo se vuelven a encontrar en el plano infinitamente más elevado de la revelación de Dios y de la fe.

La Palabra de Dios posee un *contenido*: Es la buena noticia por excelencia, el evangelio de la salvación. Así puede apreciarse, por ejemplo, en los pasajes siguientes:

> «Oye, Israel: El Señor nuestro Dios es el único Señor.
> Ama al Señor tu Dios
> con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas
> tus fuerzas».
>
> (Dt 6.4-5)

> «Ama a tu prójimo como a ti mismo».
>
> (Lv 19.18; Ro 13.9)

> «Si con tu boca reconoces a Jesús como Señor,
> y con tu corazón crees que Dios lo resucitó,
> alcanzarás la salvación».
>
> (Ro 10.9)

Estos tres pasajes expresan *contenidos* fundamentales del mensaje bíblico, como son el mandamiento principal (cf. Mt 22.34-40) y la profesión de fe en Cristo (cf. 1 Co 15.1-7).

Pero no basta escuchar con los oídos, porque la Palabra de Dios *interpela*, quiere ser acogida interiormente, reclama una respuesta.

Esa respuesta es la *fe*. Mediante la fe, que acoge el mensaje de la Palabra, se realiza el *encuentro* con el Dios viviente. Y esta respuesta de la fe hace que la Palabra de Dios - creída, proclamada y vivida individual y eclesialmente- llegue a ser una fuerza eficaz en la historia.

La Palabra de Dios es también *eficaz*: «...tiene vida y poder. Es más aguda que cualquier espada de dos filos, y penetra hasta lo más profundo del alma y del espíritu, hasta lo más íntimo de la persona;...» (Heb 4.12).

> «Así como la lluvia y la nieve bajan del cielo,
> y no vuelven allá, sino que empapan la tierra,
> la fecundan y la hacen germinar,
> y producen la semilla para sembrar
> y el pan para comer,
> así también la palabra que sale de mis labios
> no vuelve a mí sin producir efecto,
> sino que hace lo que yo quiero
> y cumple la orden que le doy».
>
> (Is 55.10-11)

Esta Palabra tiene tanta eficacia porque Dios actúa desde el *exterior* y también en el *interior* de las personas. A diferencia de los seres humanos, que sólo disponen de la fuerza expresiva y significativa del lenguaje, el Espíritu de Dios penetra en el interior de las personas y allí realiza su acción más profunda.

Para referirse a esta eficacia, la Escritura habla de una revelación especial (Mt 11.25), de una luz que Dios hace brotar en nuestro corazón (2 Co 4.6), y de una atracción interior (Jn 6.44).

Por la acción del Espíritu Santo, Dios puede infundir en el espíritu humano una luz que lo incline a aceptar confiadamente el testimonio divino. La iniciativa parte siempre de Dios. De él proceden el mensaje de la salvación y la capacidad para dar una respuesta de fe a ese mensaje.

La Palabra de Dios y la fe son, por lo tanto, esencialmente *interpersonales*. El que acoge la Palabra y permanece en ella, de siervo pasa a ser hijo y amigo, y se inicia en los secretos del Padre, que el Hijo y el

Espíritu son los únicos en conocer. No cabe imaginar un encuentro humano que alcance tanta hondura de intimidad y de comunicación.

El contenido de la Biblia

La explicación anterior afirma cosas importantes, pero también deja otras sin responder. Porque si alguien pregunta «¿Qué es la Biblia?», aunque no lo manifieste expresamente, quiere saber algo más. Ante todo, quiere saber algo de *lo que dice la Biblia*.

De ahí la necesidad de completar la respuesta diciendo algo sobre el *contenido* de la Biblia.

La Palabra de Dios es, ante todo, el relato de una historia que se extiende desde la creación del mundo hasta el fin de los tiempos. Desde el Génesis hasta el Apocalipsis, la Biblia proclama los hechos portentosos de Dios. A través de ellos, Dios se revela como Señor, Padre y Salvador, a fin de liberar del pecado y de la muerte a la humanidad pecadora.

Esta historia comprende dos etapas. En la primera, Dios forma para sí un pueblo, eligiéndolo de entre todas las naciones, para hacer de él una nación santa, un pueblo sacerdotal y su posesión exclusiva (cf. Ex 19.3-6). La segunda está centrada y resumida plenamente en Jesucristo muerto y resucitado, cuyo acontecimiento pascual constituye la revelación definitiva de los designios de Dios.

A la luz de este relato bíblico, la historia humana se manifiesta en su verdadero sentido; es decir, no como el producto del azar o de un destino ciego, sino como un proceso que está en las manos de un Dios personal, de quien todo depende y que todo lo conduce según el plan que "se había propuesto realizar en Cristo". Y este plan consiste en «unir bajo el mando de Cristo todas las cosas, tanto en el cielo como en la tierra (Ef 1.9-10 DHH3).

En esta historia se sitúa, en primer lugar, el largo proceso de formación del Antiguo Testamento, paralelo a la vida del pueblo de Israel. Después de la muerte y la resurrección de Cristo, y por la acción del Espíritu santo, nace la iglesia cristiana, y en ella se va formando progresivamente el Nuevo Testamento.

A continuación enumeramos brevemente las grandes etapas de esta historia milenaria.

La historia de los orígenes. El primer libro de la Biblia lleva el nombre de Génesis, palabra griega que significa «origen». El Génesis es

el libro de los comienzos: comienzos del mundo, de la humanidad y del pueblo de Dios.

En sus primeros capítulos (1-11), el Génesis presenta un vasto panorama de la historia humana, desde la creación del mundo hasta Abraham. Estos relatos –tan conocidos, pero casi siempre tan mal comprendidos– ponen de manifiesto aspectos esenciales de la condición humana en el mundo.

A los seres humanos les corresponde el honor de haber sido creados «a imagen de Dios» (Gn 1.26-27). Pero al separarse de Dios por el pecado, la humanidad eligió para sí un camino de muerte. En el origen de esta rebeldía está la pretensión de «ser como Dios» (Gn 3.5), es decir, en vez de ordenar todas sus acciones de acuerdo con la voluntad divina, el primer hombre y la primera mujer se constituyeron a sí mismos en norma última de sus decisiones, usurpando el lugar que le corresponde exclusivamente a Dios.

El pecado rompió los lazos de amistad con Dios, y así entraron en el mundo el sufrimiento y la muerte. A su vez, la pérdida de la amistad divina trajo como consecuencia la ruptura entre Dios y el hombre, entre el hombre y la mujer, entre la especie humana y el resto de la creación.

La rebelión contra Dios está presente en todos estos relatos del Génesis. El pecado prolifera, se diversifica y se extiende cada vez más a medida que aumenta la humanidad. Pero el pecado y el castigo no tienen la última palabra, porque Dios reconstruye misericordiosamente lo que la soberbia humana había destruido: Después del diluvio, la humanidad es reconstituida a partir del justo Noé; después de la dispersión de Babel, a través de la elección de Abraham.

Por eso en el marco descrito por estos relatos se va a desarrollar la «historia de la salvación», es decir, la serie de acciones divinas destinadas a liberar a la humanidad del pecado y de la muerte. La humanidad pecadora ya no era capaz de salvarse a sí misma. Sólo la gracia de Dios podía traer al mundo la salvación. De ahí que la historia relatada en la Biblia sea la historia de nuestra redención.

Los patriarcas. Los once primeros capítulos del Génesis nos revelan algo del origen y del misterio de la condición humana; la historia de los patriarcas, que viene a continuación, presenta la primera etapa en la formación del pueblo de Dios.

Dios vuelve a intervenir en la historia de este mundo, pero lo hace de un modo nuevo. Ya no actúa para condenar a los culpables o para dispersar a los seres humanos, sino para dar cumplimiento a su plan divino de salvación.

Abraham, el «padre de los creyentes», escucha la palabra de Dios y emprende un camino que lo arranca del pasado y lo proyecta hacia el futuro:

> «Deja tu tierra, tus parientes y la casa de tu padre,
> para ir a la tierra que yo te voy a mostrar.
> Con tus descendientes voy a formar una gran nación;
> voy a bendecirte...»
>
> (Gn 12.1-2)

El designio divino de salvación comienza humildemente, con un solo hombre Abraham y su familia. Pero desde el comienzo tiene una destinación universal, porque la elección de Abraham redundará al fin en beneficio de todas las naciones:

> «Con tus descendientes voy a formar una gran nación...
> Por medio de ti bendeciré a todas las familias del mundo».
>
> (Gn 12.2-3; cf. 13.14-17; 15.5; 22.17-18)

Al leer a continuación los otros relatos del Génesis, donde el designio divino parece limitarse a algunas personas escogidas, es preciso no perder de vista el contenido de esta promesa.

Isaac primero, y *Jacob* después, fueron los herederos de la promesa divina (Gn 26.4; 28.13-15). *José* fue vendido por sus hermanos, pero gracias a él la familia de Jacob llegó a Egipto y se salvó de la hambruna. Así quedó preparado el escenario para la gran liberación que relata a continuación el libro del Éxodo.

El éxodo. El éxodo de Egipto constituye uno de los momentos más decisivos en la historia de la salvación. Dios se reveló a Moisés como el Dios de los padres y el Dios salvador, que oyó el clamor de su pueblo y decidió acudir en su ayuda. Le dio a conocer su nombre de *Yavé* y lo envió a presentarse ante el Faraón, rey de Egipto.

Luego de muchos contratiempos, los israelitas salieron de Egipto, y «con ellos se fue muchísima gente de toda clase» (Ex 12.38). Esta breve referencia es importante, porque nos da a entender que la unidad del pueblo de Dios no depende, ante todo, de un común origen racial.

Después de la liberación viene la *alianza*. Al llegar al monte Sinaí, el Señor sale al encuentro de su pueblo y establece con él un pacto o alianza. Esta alianza no es un contrato bilateral, es decir, un convenio ordinario entre dos partes que han discutido sus términos antes de concluirlo y firmarlo. Es una disposición divina, que el Señor concede gratuitamente, por una libre iniciativa de su gracia.

Esta alianza hace del pueblo elegido un pueblo *santo*, puesto aparte por Dios y consagrado al servicio de Dios entre todos los pueblos de la tierra (Ex 19.3-8).

La historia de esta liberación quedó grabada como un sello indeleble en la memoria del pueblo de Israel. A partir de aquel momento, Dios nunca dejó de presentarse con estas palabras: «Yo soy el Señor [*Yavé*] tu Dios, que te sacó de Egipto, donde eras esclavo» (Ex 20.1).

A continuación, el libro del *Levítico* dicta un conjunto de normas para el ejercicio del culto en Israel, el pueblo sacerdotal, consagrado al servicio del Señor.

La marcha por el desierto (narrada especialmente en el libro de *Números*). En medio de las asperezas del desierto, en su marcha hacia la Tierra prometida, el pueblo padeció hambre y sed. Estas penurias le hicieron añorar el pescado y las legumbres que comían en Egipto (Nm 11.5), y más de una vez se rebeló contra el Señor y contra Moisés: «¿Para qué nos trajo el Señor a este país? ¿Para morir en la guerra, y que nuestras mujeres y nuestros hijos caigan en poder del enemigo? ¡Más nos valdría regresar a Egipto!» (Nm 14.3).

La libertad se les hacía una carga demasiado pesada y sentían nostalgia de la esclavitud. Entonces el Señor hizo brotar agua de la roca y los alimentó con el maná.

Al término de esta marcha, antes de pasar el Jordán, Moisés instruye por última vez a Israel, como lo recuerda el libro del *Deuteronomio*.

Josué. El libro que lleva el nombre de Josué, el sucesor de Moisés, celebra el asentamiento de las tribus hebreas en la Tierra prometida. Un simple vistazo al conjunto del libro nos hace ver que consta de tres partes: la conquista de Canaán (caps. 1–12), la distribución de los territorios conquistados (caps. 13–21) y la unidad de Israel fundada en la fe (caps. 22–24).

Después de cruzar el Jordán, los israelitas llegados del desierto encontraron a su paso ciudades fortificadas y carros de guerra. Y si lograron infiltrarse en el país, fue más por la astucia que por el empleo de las armas.

En realidad, la conquista no fue una hazaña de los hombres sino una victoria del Señor. Por eso el relato adquiere por momentos los

contornos de epopeya maravillosa: los muros de Jericó se derrumban, el sol se detiene, los cananeos son presa del pánico, porque es el Señor el que se pone al frente del pueblo y combate a favor de él. En estas «guerras de *Yavé*», el arca de la alianza era el símbolo de la presencia del Señor en medio de su pueblo.

De ahí un tema fundamental en el libro de Josué: Israel tiene que dar gracias a Yavé, su Dios, que ha dado como herencia a su pueblo la tierra de Canaán.

El libro concluye con el relato de la alianza de Siquem. Josué rememora, ante la asamblea de los israelitas, las acciones que realizó el Dios de Israel en favor de su pueblo. Luego les propone una alianza, y esta queda sellada sobre una doble base: la fe común en *Yavé* y el reconocimiento de una misma ley (cap. 24).

El libro de los Jueces, que viene a continuación, nos dará una imagen un poco más matizada de este período histórico.

Los jueces. Después de la muerte de Josué sobrevino para las tribus de Israel una etapa difícil: es la así llamada «época de los jueces».

Es importante notar que estos «jueces» no eran simples magistrados que administraban justicia, sino «caudillos» (o, como suele decirse, «líderes carismáticos») que el Señor fue suscitando en los momentos de crisis para liberar a su pueblo de la opresión. Cuando una o varias tribus israelitas se veían amenazadas por un ataque enemigo, estos caudillos –llenos del «espíritu del Señor»– se levantaron para combatir a los enemigos de su pueblo (cf. Jue 3.10; 11.29).

Las amenazas provenían de los pueblos vecinos de Israel. Poco después de la entrada de los israelitas en Canaán, tuvo lugar, a su vez, el asentamiento de los filisteos en la costa sur de Palestina (hacia el año 1175 a.C.). Estos se organizaron en cinco ciudades –la famosa Pentápolis filistea–, y por su poderío militar y su monopolio del hierro constituyeron un peligro constante para los israelitas. La hostilidad de los filisteos, sumada a la que provenía de los nativos del país (los cananeos) y de los pueblos vecinos (madianitas, moabitas, amonitas, etcétera), llegó algunas veces a poner en peligro la existencia misma de las tribus hebreas.

Cuando se producía una de estas crisis, el Señor suscitaba un «juez» o caudillo, que obtenía para su pueblo una victoria más o menos resonante. Estos héroes actuaron en distintos lugares y en distintas épocas, y cada uno a su manera. Gedeón, por ejemplo, reunió varias tribus para ir al combate; Sansón, en cambio, fue un héroe de fuerza extraordinaria, que más de una vez puso en grave aprieto a los filisteos. Además, la misión de los jueces era personal y temporal: una vez pasado al peligro, ellos solían volver a sus ocupaciones ordinarias.

El «Cántico de Débora» (Jue 5) muestra muy bien cómo se encontraba el pueblo de Israel durante el período de los jueces. El poema celebra la victoria de una coalición de tribus hebreas contra los cananeos, en la llanura de Jezreel. Según Jueces 5.14-17, seis de las tribus respondieron a la convocatoria hecha por Débora: Efraín, Benjamín, Maquir (Manasés), Zabulón, Isacar y Neftalí. En cambio, otras cuatro tribus –Rubén, Galaad (Gad), Dan y Aser– son recriminadas severamente por no haber socorrido a sus hermanos. Las tribus del sur –Judá, Simeón y Leví– ni siquiera se mencionan, sin duda porque una especie de barrera las separaba de las otras tribus. Uno de los principales enclaves que se interponían entre el norte y el sur era la fortaleza de Jerusalén, que aún estaba en poder de los jebuseos (Jos 15.63; Jue 19.10-12).

El libro de los Jueces pronuncia un juicio severo sobre la situación religiosa de Israel en aquel período. Los israelitas pasaban por un proceso de sedentarización y de cambio a nuevas formas de vida. Y la asimilación de algunas costumbres cananeas (relacionadas, sobre todo, con el ejercicio de la agricultura) introdujo prácticas religiosas contrarias al auténtico culto de *Yavé*. Estas prácticas estaban relacionadas con Baal, el dios cananeo de la fecundidad. De este dios se esperaba que diera fertilidad a la tierra, buenas cosechas de granos y abundancia de vino y aceite.

También es severo el juicio que se pronuncia sobre la falta de unidad y de organización política entre los grupos hebreos: «Como en aquella época aún no había rey en Israel, cada cual hacía lo que le daba la gana» (Jue 17.6; cf. 18.1; 19.1; 21.25).

En la etapa siguiente, la institución de la realeza vino a atemperar de algún modo aquel estado de anarquía.

Samuel y Saúl. Los libros de Samuel, que vienen a continuación, se refieren a este proceso de consolidación; uno de los momentos más importantes en la historia bíblica. Es la época en que Israel se constituyó como unidad política, al mando de un rey.

El primer libro de Samuel consta de tres secciones. Cada una de ellas gira en torno a uno o dos personajes centrales: Samuel (caps. 1–7), Samuel y Saúl (8–15), Saúl y David (16– 31).

La primera de estas figuras centrales es la de Samuel, el niño consagrado al Señor que llegó a ser profeta. Como sucede con frecuencia en

la Biblia, el hijo concedido a la mujer estéril tiene un destino especial. El relato de la vocación de Samuel presenta tres elementos que aparecen en todos los relatos de llamamiento al profetismo: la iniciativa de *Yavé*, la comunicación del mensaje que debe transmitir, y la respuesta del que ha sido llamado (1 S 3; cf. Ex 3.1-12; Is 6; Jer 1.4-10; Ez 13).

Más tarde, el intento de organizar a las tribus israelitas bajo la forma de un estado monárquico comienza con Saúl. Él, como los antiguos jueces de Israel, fue el libertador elegido por Dios (1 S 10.1). El espíritu del Señor vino sobre él, y lo impulsó a emprender una guerra de liberación contra los amonitas (1 S 11.1-13). Y cuando regresó victorioso de su campaña libertadora, Saúl fue proclamado rey.

Con esta proclamación, la realeza quedó instituida en Israel.

Muerte de Saúl y reinado de David. Después de narrar las primeras victorias de Saúl, la Biblia presenta dos trayectorias que siguen un curso contrario. El joven David, que se había puesto al servicio del rey Saúl, se fue ganando cada vez más el amor y la simpatía del pueblo (1 S 18.6-7). Este hecho despertó la envidia y el odio del rey, que comenzó a perseguirlo despiadadamente. Así comenzaron a contraponerse la carrera ascendente de David, que culminó con su elevación al trono, y la curva descendente de Saúl, que terminó en la derrota y en la muerte.

La muerte de Saúl dejó libre el camino a David, que primero fue proclamado rey de Judá (2 S 2.4), y luego, cuando las tribus del norte fracasaron en su intento de organizarse por sí mismas, también fue reconocido como rey de Israel (2 S 5.1-3).

Un momento decisivo en la trayectoria histórica de David fue la conquista de Jerusalén. El rey convirtió esa ciudad jebusea en capital de su reino (2 S 5.9-16) y también en centro religioso de todo Israel, ya que allí instaló el arca de la alianza (6.1-23).

Los libros de Samuel presentan a David con todos los atractivos de un héroe: bien parecido, fiel en la amistad, músico, poeta, guerrero valeroso y líder extraordinario. La historia de su ascensión es al mismo tiempo la historia de la caída de Saúl. Pero el relato bíblico no oculta sus pecados: el adulterio con Betsabé y el asesinato de Urías.

El largo reinado de David no logró eliminar por completo el antagonismo entre el norte y el sur, de manera que la unidad de las tribus fue siempre precaria. Una prueba de ello fueron las rebeliones que debió afrontar David, en particular el levantamiento dirigido por su hijo Absalón (2 S 15.1-6; 19.42–20.2).

A la muerte de David, en medio de las intrigas de la corte real, lo sucedió su hijo Salomón (1 R 1–2).

Los reyes de Israel y Judá después de David. Salomón llevó a cabo el proyecto que su padre no había podido realizar (1 R 8.17-21) y erigió un lugar de culto que tendría en el futuro una enorme importancia en la vida religiosa y cultural de Israel. La importancia de dicho templo se pone de manifiesto, sobre todo, en la plegaria pronunciada por el rey durante la fiesta de la dedicación (1 R 8.23-53).

Pero no todo fue gloria y magnificencia en el reino de Salomón. La Biblia también deja entrever los aspectos negativos de su reinado, como fueron las concesiones hechas a la idolatría y las excesivas cargas impuestas al pueblo. Las construcciones llevadas a cabo por el rey exigían pesados tributos y una considerable cantidad de mano de obra. Para muchos israelitas, estos excesos traicionaban los ideales que habían dado su identidad y su razón de ser al pueblo de Dios (cf. 1 S 8), y un profundo descontento se extendió por el país, en especial, entre las tribus del norte. Como consecuencia de este malestar resurgieron los viejos antagonismos entre el norte y el sur (cf. 2 S 20.1-2), y así terminó por quebrantarse el intento de unificación llevado a cabo por David (cf. 2 S 2.4; 5.3).

Después de la muerte de Salomón, el reino davídico se dividió en dos estados independientes: Israel al norte y Judá al sur; este último con Jerusalén como capital. El texto bíblico narra en qué circunstancias se produjo la separación y cómo el cisma político trajo consigo el cisma religioso (1 R 12). Luego presenta en forma paralela la historia de los dos reinos, que en muy pocas ocasiones lograron superar su antigua rivalidad.

Según los libros de los Reyes, la historia de Israel y de Judá, a lo largo de todo el período monárquico, fue una cadena ininterrumpida de pecados e infidelidades, y los principales responsables de esta situación fueron los reyes mismos. A ellos les correspondía gobernar al pueblo de Dios con sabiduría (cf. 1 R 3.9); pero en realidad hicieron todo lo contrario. Por eso no fue un hecho casual que Israel y Judá terminaran por caer derrotados y dejaran de existir como naciones independientes (2 R 17.6; 25.1-21).

Los profetas. En este contexto proclamaron su mensaje los más grandes profetas de Israel. Ellos vieron con extraordinaria lucidez el desorden que reinaba en la sociedad. El pueblo de Israel no era lo que Dios quería y esperaba de él. El Señor había formado y cuidado a su pueblo, como el labrador planta y cultiva su viña, y esperaba de él buenos

frutos. Pero sus esperanzas quedaron frustradas porque la viña del Señor, en vez de dar buenos frutos, había producido uvas agrias (Is 5.1-7). El pecado de Israel estaba grabado «con punta de diamante» y con «cincel de hierro» en la piedra de su corazón (Jer 17.1). Pero como el Señor no quiere la muerte del pecador, sino que cambie de conducta y viva (Ez 18.23), envió a sus servidores, los profetas, para llamarlo a la conversión.

Los profetas nunca dejaron de reconocer que el Señor había elegido a Israel. Pero esta elección divina, mucho más que un privilegio, era para ellos una responsabilidad. Ni el culto, ni el templo, ni la dinastía davídica ni el recuerdo de las acciones pasadas de *Yavé* ofrecían ya una garantía incondicional y automática, porque el Señor ha dado a conocer...

»...en qué consiste lo bueno
y qué él espera de ti:
que hagas justicia, que seas fiel y leal
y que obedezcas humildemente a tu Dios».

(Miq 6.8)

También el profeta Amós ha expresado esta idea con toda claridad y precisión:

«Sólo a ustedes he escogido
de entre todos los pueblos de la tierra.
Por eso habré de pedirles cuentas
de todas las maldades que han cometido».

(Am 3.2)

Otro tema central de la predicación profética es la fidelidad al culto de *Yavé*. Ese tema se encuentra, sobre todo, en Oseas, Jeremías y Ezequiel. Ellos denunciaron la idolatría en todas sus formas (cf., por ejemplo, Os 4.1-14; Jer 2.23-28) y, con tal finalidad, utilizaron ampliamente el simbolismo conyugal: *Yavé* era el esposo de Israel, pero los israelitas se comportaban como una esposa infiel, que engaña a su marido y se prostituye con el primero que pasa (cf., entre muchos otros textos, Os 2; Ez 16; 20). Era preciso, por lo tanto, volver a la fidelidad perdida (Jer 2.1-3), antes que fuera demasiado tarde (Jer 4.1-4).

Los profetas condenaron también el orgullo y la ambición de las clases dirigentes, que no mostraban la menor preocupación por el destino de su pueblo. La gente humilde era víctima de jefes sin escrúpulos, que creían que todo les estaba permitido (cf. Am 2.6-8). Ante el espectáculo generalizado de la venalidad y la corrupción, ellos manifestaron decididamente su solidaridad con las víctimas de la injusticia y denunciaron sin reserva a los opresores. Según sus enseñanzas, la fidelidad al Señor debía manifestarse no sólo en la observancia de ciertas prácticas cultuales y religiosas, sino también, y sobre todo, en el ámbito de las relaciones sociales. Sin la práctica de la justicia, el culto puramente exterior era abominable para el Señor (Is 1.10-20; Am 5.21-24).

La caída de Jerusalén. Los profetas anunciaron repetidamente que Jerusalén sería destruida y que sus habitantes caerían bajo la espada de sus enemigos, o serían llevados al exilio, si no se volvían al Señor de corazón. Pero ni el pueblo ni sus gobernantes hicieron caso a la palabra del Señor, y aquellos anuncios se cumplieron. El ejército de Nabucodonosor, rey de Babilonia, sitió la ciudad santa, y esta no pudo resistir al asedio. Los invasores entraron en Jerusalén, la saquearon, incendiaron el templo, se llevaron sus tesoros y vasos sagrados, y deportaron al sector más representativo de la población (2 R 25.1-21). El Salmo 74.4-9 describe con hondo dramatismo aquella catástrofe:

«Tus enemigos cantan victoria en tu santuario;
¡han puesto sus banderas extranjeras
sobre el portal de la entrada!
Cual si fueran leñadores
en medio de un bosque espeso,
a golpe de hacha y martillo,
destrozaron los ornamentos de madera.
Prendieron fuego a tu santuario;
¡deshonraron tu propio templo
derrumbándolo hasta el suelo!
Decidieron destruirnos del todo;
¡quemaron todos los lugares del país
donde nos reuníamos para adorarte!
Ya no vemos nuestros símbolos sagrados;
ya no hay ningún profeta,
y ni siquiera sabemos lo que esto durará».

El exilio. Comparado con la historia de Israel en su conjunto, el período del exilio fue relativamente breve: unos sesenta años desde la

frutos. Pero sus esperanzas quedaron frustradas porque la viña del Señor, en vez de dar buenos frutos, había producido uvas agrias (Is 5.1-7). El pecado de Israel estaba grabado «con punta de diamante» y con «cincel de hierro» en la piedra de su corazón (Jer 17.1). Pero como el Señor no quiere la muerte del pecador, sino que cambie de conducta y viva (Ez 18.23), envió a sus servidores, los profetas, para llamarlo a la conversión.

Los profetas nunca dejaron de reconocer que el Señor había elegido a Israel. Pero esta elección divina, mucho más que un privilegio, era para ellos una responsabilidad. Ni el culto, ni el templo, ni la dinastía davídica ni el recuerdo de las acciones pasadas de *Yavé* ofrecían ya una garantía incondicional y automática, porque el Señor ha dado a conocer...

»...en qué consiste lo bueno
y qué él espera de ti:
que hagas justicia, que seas fiel y leal
y que obedezcas humildemente a tu Dios».

(Miq 6.8)

También el profeta Amós ha expresado esta idea con toda claridad y precisión:

«Sólo a ustedes he escogido
de entre todos los pueblos de la tierra.
Por eso habré de pedirles cuentas
de todas las maldades que han cometido».

(Am 3.2)

Otro tema central de la predicación profética es la fidelidad al culto de *Yavé*. Ese tema se encuentra, sobre todo, en Oseas, Jeremías y Ezequiel. Ellos denunciaron la idolatría en todas sus formas (cf., por ejemplo, Os 4.1-14; Jer 2.23-28) y, con tal finalidad, utilizaron ampliamente el simbolismo conyugal: *Yavé* era el esposo de Israel, pero los israelitas se comportaban como una esposa infiel, que engaña a su marido y se prostituye con el primero que pasa (cf., entre muchos otros textos, Os 2; Ez 16; 20). Era preciso, por lo tanto, volver a la fidelidad perdida (Jer 2.1-3), antes que fuera demasiado tarde (Jer 4.1-4).

Los profetas condenaron también el orgullo y la ambición de las clases dirigentes, que no mostraban la menor preocupación por el destino de su pueblo. La gente humilde era víctima de jefes sin escrúpulos, que creían que todo les estaba permitido (cf. Am 2.6-8). Ante el espectáculo generalizado de la venalidad y la corrupción, ellos manifestaron decididamente su solidaridad con las víctimas de la injusticia y denunciaron sin reserva a los opresores. Según sus enseñanzas, la fidelidad al Señor debía manifestarse no sólo en la observancia de ciertas prácticas cultuales y religiosas, sino también, y sobre todo, en el ámbito de las relaciones sociales. Sin la práctica de la justicia, el culto puramente exterior era abominable para el Señor (Is 1.10-20; Am 5.21-24).

La caída de Jerusalén. Los profetas anunciaron repetidamente que Jerusalén sería destruida y que sus habitantes caerían bajo la espada de sus enemigos, o serían llevados al exilio, si no se volvían al Señor de corazón. Pero ni el pueblo ni sus gobernantes hicieron caso a la palabra del Señor, y aquellos anuncios se cumplieron. El ejército de Nabucodonosor, rey de Babilonia, sitió la ciudad santa, y esta no pudo resistir al asedio. Los invasores entraron en Jerusalén, la saquearon, incendiaron el templo, se llevaron sus tesoros y vasos sagrados, y deportaron al sector más representativo de la población (2 R 25.1-21). El Salmo 74.4-9 describe con hondo dramatismo aquella catástrofe:

«Tus enemigos cantan victoria en tu santuario;
¡han puesto sus banderas extranjeras
sobre el portal de la entrada!
Cual si fueran leñadores
en medio de un bosque espeso,
a golpe de hacha y martillo,
destrozaron los ornamentos de madera.
Prendieron fuego a tu santuario;
¡deshonraron tu propio templo
derrumbándolo hasta el suelo!
Decidieron destruirnos del todo;
¡quemaron todos los lugares del país
donde nos reuníamos para adorarte!
Ya no vemos nuestros símbolos sagrados;
ya no hay ningún profeta,
y ni siquiera sabemos lo que esto durará».

El exilio. Comparado con la historia de Israel en su conjunto, el período del exilio fue relativamente breve: unos sesenta años desde la

primera deportación (2 R 25.18-21) hasta el edicto de Ciro (2 Cr 36.22-23). Sin embargo, fue uno de los más ricos y fecundos en la historia de la salvación. Los israelitas meditaron sobre la catástrofe que les había acontecido, y esperaron con impaciencia que el Señor volviera a intervenir una vez más en favor de su pueblo (cf. Sal 137).

Una vez que se cumplió el término fijado por Dios (cf. Jer 29.10), los exiliados escucharon la voz de los profetas que les anunciaban el fin del cautiverio y una pronta liberación (cf. Is 40–55).

Cuando cayó Jerusalén, el rey Nabucodonosor estaba en el apogeo de su gloria. Pero a su país debía llegarle «el momento de estar también sometido a grandes naciones y reyes poderosos» (Jer 27.7). Los primeros indicios de la declinación de Babilonia se sintieron hacia el 546 a.C., cuando apareció en el escenario del Próximo Oriente Antiguo un nuevo protagonista: Ciro, el rey de los persas. Entonces los exiliados pudieron esperar su liberación y el fin de la catástrofe (cf. Is 40—55). Esta se realizó en el año 539 a.C., con la caída de Babilonia.

La vuelta del exilio. El edicto de Ciro –del que la Biblia conserva dos versiones (Esd 1.2-4; 6.3-5)– autorizó a los deportados el regreso a Palestina. Este retorno fue paulatino. La primera caravana de repatriados llegó a Judá al mando de Sesbasar (Esd 1.5-11), que era una especie de alto comisario del imperio persa. Pero Sesbasar desapareció pronto de la escena y en lugar de él apareció Zorobabel. La reedificación del templo, que había empezado Zorobabel con mucho entusiasmo, se vio obstaculizada por las hostilidades de los samaritanos; pero estimulado por los profetas Hageo y Zacarías, Zorobabel puso de nuevo manos a la obra y en el año 515 a.C. el templo quedó terminado.

A partir del edicto de Ciro fueron llegando a Jerusalén sucesivas caravanas de repatriados. Muchos otros judíos, en cambio, prefirieron quedarse en la diáspora, donde habían prosperado económicamente, llegando a desempeñar, algunas veces, cargos de importancia como funcionarios del imperio persa (cf. Neh 2.1).

Con el paso del tiempo, la situación política, social y religiosa de Judea se fue deteriorando cada vez más. Entre los factores que contribuyeron a ese proceso hay que mencionar las dificultades económicas, las divisiones en el interior de la comunidad y, muy particularmente, la hostilidad de los samaritanos.

Nehemías, que a pesar de ser judío era un alto dignatario en la corte del rey Artajerjes I, se enteró de que la ciudad de Jerusalén aún se encontraba casi en ruinas y con sus puertas quemadas. Entonces solicitó y obtuvo ser nombrado gobernador de Judá para acudir en ayuda del pueblo. Su valentía y firmeza superaron todas las dificultades, y en muy poco tiempo se restauraron los muros de la ciudad. Luego se dedicó a repoblar la ciudad santa, que estaba casi desierta, y tomó severas medidas para defender a los más desvalidos y para reprimir algunos abusos (Neh 5.1-12), siendo él mismo el primero en dar el ejemplo (Neh 5.14-19). Un tiempo después volvió por segunda vez a Jerusalén y completó la reforma que había iniciado (Neh 10).

Esdras, sacerdote y escriba que también había estado en Babilonia, desempeñó un papel igualmente importante en esta acción reformadora.

La diáspora. Como ya lo hemos recordado, muchos deportados a Babilonia, siguiendo los consejos de Jeremías (29.4-7), se dedicaron al cultivo de la tierra y a otras actividades rentables, y así lograron constituir en el exilio colonias muy florecientes. Por eso, cuando Ciro autorizó el regreso, renunciaron a volver a Palestina.

Más tarde a estas colonias judías en territorio extranjero, se fueron sumando muchas otras, formadas por las olas sucesivas de judíos que emigraban de Palestina para probar fortuna en el exterior. De este modo, en el siglo I a.C., muchos emigrados judíos o los descendientes de ellos estaban diseminados por todas las regiones del mar Mediterráneo. Al conjunto de estas comunidades judías se le da el nombre de «diáspora», palabra de origen griego que significa «dispersión» (cf. Stg 1.1; 1 P 1.1).

Por la influencia de estas comunidades de la diáspora, numerosos paganos se convirtieron al monoteísmo judío. Algunos aceptaban solo algunos preceptos, y estos convertidos se llamaban «temerosos de Dios». Otros, más fervorosos, se sometían por completo a la ley mosaica y franqueaban la última etapa, sometiéndose a la circuncisión. Estos formaban el grupo de los «prosélitos». Según Hechos de los Apóstoles, los primeros misioneros cristianos encontraron por todas partes «prosélitos» y «temerosos de Dios» (cf. Hch 2.11; 10.2; 13.16,43).

El período intertestamentario. Entre el último de los libros del Antiguo Testamento y los escritos más antiguos del Nuevo, transcurre un período llamado «intertestamentario». Para comprender mejor esta etapa es necesario recordar que en ella Israel vivió más que nunca *de una promesa.* La promesa hecha a Abraham, renovada a Moisés bajo la forma de alianza, luego a David, y recordada constantemente por los profetas, era el aliciente que mantenía viva la esperanza del pueblo.

Esta esperanza persistió bajo distintas formas a través de las vicisitudes de su historia, renaciendo cada vez renovada y tendida siempre

hacia el futuro. A partir de las pruebas del exilio y de la desaparición de la realeza, ella estuvo centrada, sobre todo, en la figura del *Mesías*, el nuevo David.

Los que esperaban al Mesías tendían a representarse su reinado bajo aspectos puramente terrestres, como la conquista y la dominación de los pueblos paganos que tantas veces habían oprimido a Israel.

En este sentido se reinterpretaban los antiguos anuncios proféticos, como este de Amós:

> «'El día viene en que levantaré la caída choza de David. Taparé sus brechas, levantaré sus ruinas y la reconstruiré tal como fue en los tiempos pasados, para que lo que quede de Edom y de toda nación que me ha pertenecido vuelva a ser posesión de Israel'. El Señor ha dado su palabra, y la cumplirá».
>
> (Am 9.11-12 DHH3)

Esta perspectiva era la más corriente, aunque no exclusiva, en tiempos de Jesús.

Al lado de ella encontramos la llamada «corriente apocalíptica». El adjetivo «apocalíptico» viene de *apokálypsis*, palabra griega que significa «revelación». Todo apocalipsis, en efecto, es una revelación sobre el sentido profundo de la historia humana. Porque en la historia se realiza un misterioso designio de Dios, que solo puede darlo a conocer la revelación divina. Según este plan, al fin de los tiempos Dios va a triunfar sobre el mal y a enjugar las lágrimas de sus fieles (cf. Ap 21.4). Pero mientras llega el fin, el mal despliega todo su poder y persigue al pueblo de Dios, hasta el punto de infligir una muerte violenta a muchos creyentes. En este contexto, el apocalipsis quiere dar una palabra de consuelo, de aliento y de esperanza al pueblo de Dios perseguido.

La lectura de estos escritos es apasionante pero difícil. En parte, por las constantes alusiones históricas que se encuentran en ellos, y que requieren un buen conocimiento de las circunstancias en que se redactaron esos escritos. Y aún más, por el empleo del «género apocalíptico», es decir, de una forma literaria que se caracteriza, sobre todo, por el constante recurso al lenguaje simbólico.

El Nuevo Testamento. Después de haber hablado a nuestros padres por medio de los profetas, Dios envió a su Hijo Jesucristo –su Palabra eterna, que ilumina a todos los seres humanos– «para que todo aquel que cree en él no muera, sino que tenga vida eterna» (Jn 3.16).

Una vez bautizado por Juan (Mc 1.9-11), Jesús volvió a Galilea y comenzó a anunciar la buena noticia de Dios (Mc 1.14-15). Reunió a su alrededor un grupo de discípulos, «para que lo acompañaran y para mandarlos a anunciar el mensaje» (Mc 3.14). Los evangelios, sin embargo, nos muestran que los discípulos estuvieron muy lejos de entender, desde el comienzo, quién era en realidad aquel con quien convivían tan íntimamente (Mc 8.14-21). Pero Jesús les anunció que el Paracleto –el «Espíritu de la verdad»– les haría conocer toda la verdad (Jn 14.26; 15.26; 16.13). Este anuncio se cumplió el día de Pentecostés, cuando la comunidad reunida en oración recibió la luz y la fuerza del Espíritu Santo (Hch 2.1-4).

Estos primeros discípulos, que fueron desde el comienzo «testigos presenciales» de lo que Jesús hizo y enseñó, recibieron de él «el encargo de anunciar el mensaje» (Lc 1.2), y con el poder del Espíritu Santo (Hch 1.8) dieron testimonio de lo que habían visto y experimentado: «Porque lo hemos visto y lo hemos tocado con nuestras manos» (1 Jn 1.1).

Los que creyeron en la buena noticia, a su vez, formaron comunidades cuyos miembros «seguían firmes en lo que los apóstoles les enseñaban, y compartían lo que tenían, y oraban y se reunían para partir el pan» (Hch 2.42). Y en la vida de estas comunidades fueron surgiendo los escritos del Nuevo Testamento.

Aquí es importante tener en cuenta que el orden de los libros en el canon del Nuevo Testamento no corresponde al orden cronológico en que se redactaron los libros.

Entre los escritos más antiguos están las cartas paulinas. El apóstol, en efecto, anunciaba el evangelio de viva voz (cf. Hch 13.16; 14.1; 17.22). Pero a veces, estando lejos de alguna de las iglesias fundadas por él, se vio en la necesidad de comunicarse con ella, para instruirla más en la fe, para animarla a perseverar en el buen camino, o para corregir alguna desviación (cf., por ejemplo, Gl 1.6-9). Así nacieron sus cartas, escritas para hacer frente a los problemas de índole diversa que surgían, sobre todo, de la rapidez y amplitud con que se difundía la fe cristiana.

Aunque los materiales utilizados por los evangelistas han sido transmitidos por los que «desde el comienzo fueron testigos presenciales» (Lc 1.1), la redacción de los *Evangelios*, tal como han llegado hasta nosotros, es posterior a las cartas paulinas.

Cada uno de estos cuatro evangelios quiere responder a la pregunta que se hace todo el que se encuentra con Cristo. Esta pregunta ya se la había hecho Pablo en el camino de Damasco, cuando dijo: «¿Quién eres,

Señor?» (Hch 9.5). Y también se la hicieron los apóstoles, dominados por el miedo, cuando vieron la tempestad calmada a una sola orden de Jesús: «¿Quién será este, que hasta el viento y el mar le obedecen?» (Mc 4.41).

Marcos pone de relieve la realidad humana de Jesús, pero destaca al mismo tiempo su misteriosa trascendencia. Llevándonos de pregunta en pregunta, de respuesta en respuesta, de revelación en revelación, nos conduce en forma progresiva de la humanidad de Cristo a su divinidad, haciéndonos descubrir en «el carpintero, hijo de María» (6.3), primero al Mesías Hijo de David (8.29) y luego al Hijo de Dios (15.39).

En un relato más extenso que el de Marcos, *Mateo* presenta a Jesús –hijo de Abraham e hijo de David (1.1)– como el Mesías que lleva a su cumplimiento todas las esperanzas de Israel y las sobrepasa a todas. Apoyándose constantemente en las profecías del Antiguo Testamento, muestra cómo Jesús las realiza plenamente, pero de una manera que el pueblo judío de su tiempo ni siquiera alcanzó a sospechar: «Todo esto sucedió para que se cumpliera lo que el Señor había dicho por medio del profeta» (1.22; cf. 2.17; 4.14; 8.17; 26.56).

Lucas destaca, sobre todo, la misión de Jesucristo como Salvador universal (cf. 2.29-32). Es el evangelio proclamado por el ángel de Belén: «Les traigo una buena noticia, que será motivo de gran alegría para todos: Hoy les ha nacido en el pueblo de David un Salvador, que es el Mesías, el Señor» (2.10-11). En las parábolas de la misericordia divina, Lucas anota que la alegría de la salvación no sólo resuena en la tierra, sino que regocija también al cielo y a los ángeles (15.7,10); la vuelta del hijo pródigo a la casa de su padre se festeja con júbilo (15.22-24), y el gozo del perdón y de la salvación llega también a la casa de Zaqueo, que recibió a Jesús con alegría (19.6).

Se le ha llamado al Evangelio de *Juan* "evangelio espiritual", debido a la profundidad con que ha sabido penetrar en el misterio de Cristo. Jesús es la Luz del mundo, el Pan de vida, el Camino, la Verdad y la Vida, la Resurrección y la Vid verdadera. Él es la Palabra eterna del Padre, que existía desde el principio y que se hizo «carne» –es decir, hombre en el pleno sentido de la palabra– y «acampó entre nosotros» (Jn 1.14, NBE). Él es la manifestación suprema del amor de Dios, que no vino a condenar sino a salvar. Pero también exige de sus seguidores una opción fundamental: «¿También ustedes quieren irse?» «Señor, ¿a quién podemos ir? Tus palabras son palabras de vida eterna» (6.67,68).

Además de las cartas paulinas, el Nuevo Testamento incluye otras *cartas apostólicas*, que llevan los nombres de Santiago, Pedro, Juan y Judas, el hermano de Santiago. En su mayor parte, estas cartas no se dirigen a personas o a comunidades particulares, sino a grupos más amplios (cf., por ejemplo, 1 P 1.1). En ellas se reflejan las dificultades que debieron afrontar los primeros cristianos en medio de la hostilidad de los paganos. Debemos agregar aquí la Epístola a los *Hebreos*, considerada más como un sermón de exhortación que invita a los cristianos a permanecer fieles en la fe de Jesucristo, en medio de una situación adversa.

Por último, el libro del *Apocalipsis* –palabra griega que significa *Revelación*– anuncia el triunfo final del Señor. Se designa el día de este triunfo final de Cristo como el de las «Bodas del Cordero»:

> «Alegrémonos, llenémonos de gozo y démosle gloria,
> porque ha llegado el momento
> de las bodas del Cordero».
>
> (Ap 19.7)

Por eso, el Apocalipsis proclama con júbilo:

> «Felices los que han sido invitados
> a la fiesta de bodas del Cordero».
>
> (Ap 19.9)

Con esta bienaventuranza llega a su término el libro del Apocalipsis, cuyas palabras finales son un canto nupcial: «¡Ven!», dice la esposa del Cordero, y ella escucha una voz que le responde: «Sí, vengo pronto» (Ap 22.17,20 DHH3).

Conclusión

El Dios que se revela en la Biblia ha intervenido en la historia humana para hacer de ella una historia santa. Los acontecimientos del Antiguo Testamento anunciaban, prefiguraban y realizaban parcialmente lo que en el Nuevo Testamento llegaría a su pleno cumplimiento. Si la Pascua de Cristo trae al mundo la plenitud de la salvación, la pascua de Moisés fue la aurora de nuestra salvación. La liberación del pueblo de Israel de la esclavitud de Egipto preanunciaba asimismo la liberación

de toda la humanidad de la esclavitud del pecado y de la muerte. Este mismo movimiento de la historia continúa, se prolonga y se expande en la vida de la Iglesia, que escucha, vive y anuncia la Palabra hasta los confines de la tierra (cf. Hch 1.8).

Libros recomendados

Para profundizar en la lectura

Dietrich, Susana de. *Los designios de Dios*. Trad. del francés por F. Rived. México: Publicaciones El Faro, S. A. y CUPSA, 1952.

Rhodes, Arnold B. *Los actos portentosos de Dios*. Trad. del inglés por Jorge Lara-Braud y Miriam D. de Lloreda. Richmond: C. L. C. Press, 1964.

Obras afines

Barclay, William. *Introducción a la Biblia*. Trad. del inglés por Juanleandro Garza. México: CUPSA, 1987.

Charpentier, Etienne. *Para leer el Antiguo Testamento*. Trad. del francés por Nicolás Darrical. Estella: Editorial Verbo Divino, 1984.

Charpentier, Etienne. *Para leer la Biblia*. Cuadernos Bíblicos 1. Trad. del francés por Nicolás Darrical. Estella: Editorial Verbo Divino, 1985.

Equipo «Cahiers Evangile». *Primeros pasos por la Biblia*. Cuadernos Bíblicos 35. Trad. del francés por Nicolás Darrical. Estella: Editorial Verbo Divino, 1984.

Pietrantonio, Ricardo. *Itinerario Bíblico*. 1 Antiguo Testamento. Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 1985.

Sauer, Erich. *La aurora de la redención del mundo*. Trad. del inglés por Ernesto Trenchard. Madrid: Literatura Bíblica, 1967.

LA POESÍA BÍBLICA

Armando J. Levoratti

Los textos poéticos de la Biblia

Desde el punto de vista literario, la Biblia presenta una notable variedad de lenguajes o géneros literarios. Hay textos narrativos, códigos legislativos, dichos sapienciales, parábolas, profecías, cartas y escritos apocalípticos. Muchos de esos textos están escritos en prosa, pero otros –bastante numerosos– son *textos poéticos*.

A veces se trata de un himno intercalado en una narración, como los cánticos de Moisés (Ex 15.1-21), Débora (Jue 5.1-31), Ana (1 S 2.1-10), David (2 S 1.17-27) y Jonás (Jon 2.2-10). Otras veces el lenguaje poético comprende todo un libro (como en el Cantar de los Cantares) o la mayor parte de él (como en el libro de Job). También los profetas fueron grandes poetas, y lo mismo hay que decir de los salmistas, que no encontraron medio más adecuado para dialogar con Dios que el lenguaje de la poesía.

En el Nuevo Testamento no hay tantos poemas como en el Antiguo, pero de ningún modo están ausentes. En él se encuentran himnos y cánticos, cuya configuración rítmica y formal se destaca sobre el trasfondo del discurso en prosa que les sirve de contexto. De ello dan testimonio el cántico de María (Lc 1.46-55), el de Zacarías (Lc 1.67-79), el del anciano Simeón (Lc 2.28-32) y los himnos cristológicos que aparecen aquí y allí en las cartas paulinas (Flp 2.6-11; Col 1.15-20; Ef 1.3-14). También hay palabras de Jesús que tienen un ritmo muy particular, como el reproche que les dirigió a quienes habían rechazado todas las invitaciones de Dios:

> «Tocamos la flauta,
> pero ustedes no bailaron;
> cantamos canciones tristes,
> pero ustedes no lloraron».
>
> (Mt 11.17)

Por último, cabe mencionar los himnos y doxologías del Apocalipsis, que nos traen un eco de los cánticos litúrgicos de la iglesia primitiva (cf., por ejemplo, Ap 5.9-10; 11.17-18; 12.10-12; 15.3-4).

Dada la abundancia de textos poéticos que contiene la Biblia, es muy difícil comprender a fondo su mensaje sin una cierta sensibilidad para apreciar el lenguaje de la poesía. De ahí la conveniencia (o mejor dicho, la necesidad) de que los lectores de la Biblia tengan algún conocimiento de la poética hebrea. Esta necesidad es aún mayor cuando se trata de traducir las Escrituras, porque al traductor le compete la misión de traducir poéticamente los textos poéticos.

Biblia y poesía

Un poema es un conjunto estructurado de frases que son, a su vez, portadoras de significados. Dada la índole semántica del lenguaje, las palabras y las frases significan algo.[1] Pero la significación queda notablemente reforzada cuando se emplea con acierto el lenguaje poético. Los poetas se permiten construcciones gramaticales muchas veces audaces; alteran el orden de las palabras, las unen de forma inesperada o sorprendente, y utilizan figuras literarias que resultarían extrañas o chocantes en el habla de todos los días. Así, mediante la asociación armónica del sonido, del ritmo y de la idea, la poesía logra expresar significados que otras formas de discurso no alcanzan a transmitir.

Hay que notar, sin embargo, que la poesía en la Biblia *no es un fin sino un medio*. Los poetas de la Biblia no cultivaron el arte por el arte. Es verdad que los profetas se expresaron poéticamente y que los salmistas oraban poéticamente. Pero el lenguaje poético cumple aquí una función instrumental. Lo esencial es el mensaje que el profeta anuncia y la plegaria que el salmista dirige al Señor.

[1] La semántica (del griego *semainein*, "significar") es la rama de la lingüística que se ocupa del significado de las palabras. El adjetivo *semántico* se aplica al lenguaje en cuanto que es portador de significados. El valor semántico de una palabra es su significado; un cambio semántico es un cambio de sentido. Por extensión, el término se aplica a cualquier clase de signos, y entonces se habla del valor semántico del gesto o señal que se utiliza para transmitir un mensaje y ponerse en comunicación con otras personas.

Plan de la exposición

La siguiente exposición se divide en dos partes. A fin de familiarizarnos con el lenguaje poético en general, indicaremos en primer lugar algunas características de la poética tradicional española. Luego, en la segunda parte, expondremos los principales rasgos que definen la poética bíblica.

El discurso poético en la poesía española

Anoche cuando dormía
soñé ¡bendita ilusión!
que una colmena tenía
dentro de mi corazón;
y las doradas abejas
iban fabricando en él,
con las amarguras viejas,
blanca cera y dulce miel.

Al leer esta estrofa del gran poeta español Antonio Machado, percibimos de inmediato que su lenguaje no es el que solemos usar en la conversación corriente. Es verdad que las palabras son las mismas que empleamos todos los días para hablar con los demás. Pero esas palabras están dispuestas de modo inusitado: no se emplean con la finalidad puramente práctica de comunicar una idea, un sentimiento o un deseo, sino que el poeta ha hecho mucho más: ha compuesto un poema, es decir, ha dispuesto las palabras de tal manera que el mensaje poético resulta inseparable del lenguaje que lo expresa. El intento de expresar esto mismo de otra manera, y hasta un simple cambio en las palabras, harían que el mensaje poético perdiera en todo o en parte su poder de sugestión. O dicho más brevemente: *El mensaje poético no puede comunicarse por un medio distinto del poema mismo.*

Esta forma de discurso suele caracterizarse como *discurso poético.*

Lo ideal sería proponer una definición que nos revelara desde el comienzo la esencia de la poesía. Pero una de las paradojas del fenómeno poético es que no se deja encerrar en una fórmula definitiva, aceptable para todos. En realidad, cada generación modifica hasta cierto punto el concepto de poesía y le confiere un matiz particular. Hay en el hecho poético algo de misterio, y aunque no podemos definirlo con

exactitud, lo sentimos y gozamos como una especie de milagro en algunos poemas.

De todos modos, lo cierto es que el discurso poético no está sujeto únicamente a las reglas generales de la gramática, sino que presenta, además, una serie de rasgos particulares. Lo importante es adquirir una cierta familiaridad con esa forma de lenguaje, y para ello es conveniente identificar los elementos formales más característicos de la poesía española.

1. *Los márgenes*: Al fijar los ojos en el texto escrito de un poema, lo primero que salta a la vista son los amplios márgenes que se extienden a derecha e izquierda. Esto permite distinguir a simple vista un texto *poético* de un discurso *en prosa*. Los escritos en prosa tienen márgenes estrechos; los espacios en blanco son más bien reducidos, y la escritura ocupa prácticamente toda la página. Los textos poéticos, en cambio, están distribuidos en *versos*.

2. Los *versos*: Son unidades métricas y rítmicas que se organizan en series. Cuando esas unidades son todas iguales (es decir, cuando tienen el mismo número de sílabas), la versificación se llama *regular*; cuando no son iguales, la versificación es *irregular*, *fluctuante* o *libre*.

Fónicamente, los versos se distinguen porque van entre dos pausas; gráficamente, porque cada uno ocupa una línea distinta.

Los versos dividen el discurso en intervalos simétricos, un poco como el músico lo hace con los compases. Además, en ellos se distribuyen determinados elementos fónicos (acentos, pausas, rimas, etc.), que suelen distribuirse en un orden determinado, formando las agrupaciones llamadas *estrofas*.[2] Así, el efecto poético no depende exclusivamente de las ideas expresadas en el poema, sino también, y a veces en forma preponderante, de la capacidad de sugestión propia del lenguaje.

3. *El metro*: En la estrofa de Antonio Machado, todos los versos tienen la misma cantidad de sílabas; así, por ejemplo:

[2] Con cierta frecuencia, los versos se combinan en grupos que se repiten de manera uniforme a lo largo de todo el poema. Estas combinaciones métricas se llaman *estrofas*. Teniendo en cuenta la variedad de las combinaciones posibles, los tipos de estrofa son potencialmente indefinidos. Como ejemplo de esta estructura poética pueden mencionarse las "coplas de pie cortado", que se emplean poco en la actualidad pero que se usaron mucho en la literatura española de los siglos XV y XVI. Su forma más frecuente era la de seis versos (un par de octosílabos y un tetrasílabo), con rimas situadas en puntos fijos: el primero con el cuarto, el segundo con el quinto y el tercero con el sexto. Las más famosas son, sin duda, las *Coplas de Jorge Manrique* *por la muerte de su padre*, escritas hacia el 1474. A ellas pertenecen las estrofas siguientes:

> Recuerde el alma dormida,
> avive el seso y despierte
> contemplando
> cómo se pasa la vida,
> cómo se viene la muerte,
> tan callando...
>
> Nuestras vidas son los ríos
> que van a dar a la mar
> que es el morir;
> allí van los señoríos
> derechos a se acabar
> y consumir.

y las do-ra-das a-be-jas 8 sílabas
con las a-mar-gu-ras vie- jas 8 sílabas

Esto quiere decir que el poeta se ha impuesto una restricción particular. En lugar de expresarse como lo hacemos en la conversación ordinaria, ha escrito su poema en versos octosílabos, y si uno de los versos tuviera una sílaba de más o de menos, el hecho sería percibido de inmediato como un error o como una violación de la regla.

4. *La rima*: Esta es otra de las características que llaman la atención cuando se leen los versos de Machado que figuran al comienzo.

Rima es la igualdad o semejanza de sonidos en que acaban dos o más versos a partir de la última vocal acentuada, de manera que *corazón* rima con *ilusión* y *abejas* con *viejas*. En estos casos, se trata de rimas *consonantes*, porque todos los sonidos son iguales a partir del último acento. Si la coincidencia de los sonidos es parcial, porque solamente las vocales son iguales, se habla de rimas *asonantes* (por ejemplo, *clara – mañana*).

La rima cumple a veces una función *eufónica*,[3] pero no es necesariamente un mero ornamento sonoro. Hay casos, por el contrario, en que la reiteración del mismo sonido adquiere una notable fuerza

[3] La *eufonía* es el efecto acústico agradable producido por la acertada combinación de los sonidos en una palabra o en una frase. A ella se opone la *cacofonía*, que es la repetición o el encuentro de varios sonidos con un efecto acústico desagradable (v. gr., *Dales las lilas a las niñas*).

exactitud, lo sentimos y gozamos como una especie de milagro en algunos poemas.

De todos modos, lo cierto es que el discurso poético no está sujeto únicamente a las reglas generales de la gramática, sino que presenta, además, una serie de rasgos particulares. Lo importante es adquirir una cierta familiaridad con esa forma de lenguaje, y para ello es conveniente identificar los elementos formales más característicos de la poesía española.

1. *Los márgenes*: Al fijar los ojos en el texto escrito de un poema, lo primero que salta a la vista son los amplios márgenes que se extienden a derecha e izquierda. Esto permite distinguir a simple vista un texto *poético* de un discurso *en prosa*. Los escritos en prosa tienen márgenes estrechos; los espacios en blanco son más bien reducidos, y la escritura ocupa prácticamente toda la página. Los textos poéticos, en cambio, están distribuidos en *versos*.

2. Los *versos*: Son unidades métricas y rítmicas que se organizan en series. Cuando esas unidades son todas iguales (es decir, cuando tienen el mismo número de sílabas), la versificación se llama *regular*; cuando no son iguales, la versificación es *irregular*, *fluctuante* o *libre*.

Fónicamente, los versos se distinguen porque van entre dos pausas; gráficamente, porque cada uno ocupa una línea distinta.

Los versos dividen el discurso en intervalos simétricos, un poco como el músico lo hace con los compases. Además, en ellos se distribuyen determinados elementos fónicos (acentos, pausas, rimas, etc.), que suelen distribuirse en un orden determinado, formando las agrupaciones llamadas *estrofas*.[2] Así, el efecto poético no depende exclusivamente de las ideas expresadas en el poema, sino también, y a veces en forma preponderante, de la capacidad de sugestión propia del lenguaje.

3. *El metro*: En la estrofa de Antonio Machado, todos los versos tienen la misma cantidad de sílabas; así, por ejemplo:

[2] Con cierta frecuencia, los versos se combinan en grupos que se repiten de manera uniforme a lo largo de todo el poema. Estas combinaciones métricas se llaman *estrofas*. Teniendo en cuenta la variedad de las combinaciones posibles, los tipos de estrofa son potencialmente indefinidos. Como ejemplo de esta estructura poética pueden mencionarse las "coplas de pie cortado", que se emplean poco en la actualidad pero que se usaron mucho en la literatura española de los siglos XV y XVI. Su forma más frecuente era la de seis versos (un par de octosílabos y un tetrasílabo), con rimas situadas en puntos fijos: el primero con el cuarto, el segundo con el quinto y el tercero con el sexto. Las más famosas son, sin duda, las *Coplas de Jorge Manrique por la muerte de su padre*, escritas hacia el 1474. A ellas pertenecen las estrofas siguientes:

Recuerde el alma dormida,
avive el seso y despierte
contemplando
cómo se pasa la vida,
cómo se viene la muerte,
tan callando...

Nuestras vidas son los ríos
que van a dar a la mar
que es el morir;
allí van los señoríos
derechos a se acabar
y consumir.

y las do-ra-das a-be-jas 8 sílabas
con las a-mar-gu-ras vie- jas 8 sílabas

Esto quiere decir que el poeta se ha impuesto una restricción particular. En lugar de expresarse como lo hacemos en la conversación ordinaria, ha escrito su poema en versos octosílabos, y si uno de los versos tuviera una sílaba de más o de menos, el hecho sería percibido de inmediato como un error o como una violación de la regla.

4. *La rima*: Esta es otra de las características que llaman la atención cuando se leen los versos de Machado que figuran al comienzo.

Rima es la igualdad o semejanza de sonidos en que acaban dos o más versos a partir de la última vocal acentuada, de manera que *corazón* rima con *ilusión* y *abejas* con *viejas*. En estos casos, se trata de rimas *consonantes*, porque todos los sonidos son iguales a partir del último acento. Si la coincidencia de los sonidos es parcial, porque solamente las vocales son iguales, se habla de rimas *asonantes* (por ejemplo, *clara – mañana*).

La rima cumple a veces una función *eufónica*,[3] pero no es necesariamente un mero ornamento sonoro. Hay casos, por el contrario, en que la reiteración del mismo sonido adquiere una notable fuerza

[3] La *eufonía* es el efecto acústico agradable producido por la acertada combinación de los sonidos en una palabra o en una frase. A ella se opone la *cacofonía*, que es la repetición o el encuentro de varios sonidos con un efecto acústico desagradable (v. gr., *Dales las lilas a las niñas*).

emotiva, como puede apreciarse en la primera lira[4] del "Cántico" de San Juan de la Cruz:

> ¿Adónde te escondiste,
> Amado, y me dejaste con gemido?
> Como el ciervo huiste,
> habiéndome herido;
> salí tras ti clamando, y eras ido.

La palabra *gemido*, al final del segundo verso, presenta el timbre *-ido* cargado de un sentimiento de dolor. Luego, a corta distancia, la palabra *herido* rima con ella, y la semejanza sonora hace que también esta palabra quede impregnada de una tonalidad emotiva. Esa carga se refuerza al final de la estrofa, en la frase *y eras ido*, que resuena con un tono de lamento.

Aunque es uno de los rasgos más constantes en la poesía castellana tradicional, la rima no pertenece esencialmente al lenguaje poético. Era desconocida en la poesía antigua (hebrea, griega y latina), y los poetas contemporáneos prescinden con frecuencia de ella, empleando, en cambio, el llamado verso *libre* o *suelto*. De ahí la necesidad de establecer una distinción entre la poesía propiamente dicha y la mera utilización de ciertos artificios formales como el verso y la rima. Más que en el virtuosismo verbal, la verdadera poesía radica en la elección de un tema apropiado y en el pleno aprovechamiento del poder sugestivo y evocador de las palabras.

5. *El ritmo*: es otra de las cualidades del lenguaje poético. Hay muchos poemas correctos en cuanto al metro y la rima, pero que resultan insípidos y deslucidos por carecer del ritmo adecuado.

El ritmo, para ser perceptible, necesita un sustrato sensorial que transcurra en el tiempo. Un sonido uniforme, sostenido durante mucho tiempo, nunca es rítmico. Sí lo es, en cambio, la gota de agua que cae

[4] La *lira* es una estrofa formada por versos endecasílabos (de once sílabas) que se combinan con heptasílabos (de siete sílabas). El número de versos puede variar de cuatro a siete, pero la forma más común es la de cinco versos, con rimas situadas en puntos fijos: *aBabC*. Garcilaso de la Vega la usó por primera vez en su célebre *Canción a la Flor de Gnido*, y más tarde otros poetas, de un modo especial Fray Luis de León y San Juan de la Cruz, la volvieron a utilizar con singular maestría. El nombre proviene del primer verso de la canción de Garcilaso: *Si de mi baja lira...*

a intervalos regulares. Pero si esos intervalos son muy espaciados, si falta la periodicidad, el ritmo desaparece.

Para comprender la naturaleza del ritmo poético, es necesario tener en cuenta lo que se ha dado en llamar la «forma lineal» del mensaje lingüístico. Esta forma deriva, en último análisis, del carácter vocal del lenguaje. Como no se pueden emitir dos sonidos distintos al mismo tiempo (por ejemplo, /t/ y /d/), los enunciados verbales se desarrollan según el curso irreversible del tiempo, y el oído los percibe como una sucesión. Así, el signo *sal* tiene los mismos fonemas que el signo *las*, pero el orden en que están dispuestos los fonemas hace que tengan valores semánticos distintos.

El lenguaje puede producir un efecto rítmico porque está compuesto de sílabas *marcadas* y *no marcadas*. En algunas lenguas (como en el griego y el latín clásicos), lo que contaba era la *duración* de las sílabas, es decir, la distinción de sílabas breves y largas. En la poética castellana, en cambio, la organización rítmica del verso se basa en la diferenciación de sílabas *acentuadas* y *no acentuadas*. Marcadas son las sílabas sobre las que recae el acento; no marcadas, las que carecen de él. El ritmo acentual resulta de la contraposición entre las sílabas tónicas y las sílabas átonas.[5]

Es notoria la capacidad del ritmo verbal para producir efectos poéticos. Tal capacidad se pone de manifiesto, de un modo especial, en esos poemitas hechos con palabras y grupos de sonidos casi desprovistos de sentido, pero que poseen una sonoridad particular. Las coplas populares y las canciones infantiles ofrecen buenos ejemplos, que los poetas imitan a veces. Véanse, a modo de ilustración, los siguientes versos de García Lorca:

> Nana, niño, nana
> del caballo grande
> que no quiso el agua.

En estos versos, el efecto poético no depende del significado de las palabras y de las frases, sino de la musicalidad y el ritmo de los sonidos. Estas posibilidades «musicales» del verso están ligadas a la «prosodia» de la lengua, es decir, a los rasgos fónicos y a la sonoridad propia de cada idioma. Pero los rasgos prosódicos son difícilmente transferibles

[5] Como se verá más adelante, el ritmo acentual caracteriza también a la poética hebrea.

de una lengua a otra, porque cada idioma tiene su propia musicalidad. De ahí que el intento de traducir textos poéticos choque muchas veces con dificultades casi insuperables. El *contenido* de un poema puede pasar de una lengua a otra; en cambio, es casi imposible trasvasar con la misma eficacia todos los *rasgos formales* constitutivos del lenguaje poético.[6]

6. *Poesía y versificación*: Como ya lo hemos sugerido repetidamente, la mera utilización del verso no basta para hacer «poesía» en el verdadero sentido de esta palabra. La poesía supone, además del verso y de otros artificios formales, cualidades como la armonía y musicalidad del lenguaje, el vuelo imaginativo y una emotividad más o menos intensa. En un auténtico poema hay además otros elementos que contribuyen a producir el efecto poético; son las metáforas, las imágenes y el acierto en la elección y disposición de las palabras, sin olvidar el contenido del poema. Solamente la armónica combinación de todos estos elementos puede dar como resultado una genuina realización estética.

Las indicaciones anteriores pueden ayudarnos a comprender mejor el lenguaje poético. Es importante notar, sin embargo, que las reglas de la composición poética, y aun el concepto mismo de poesía, varían en las distintas culturas. Al abordar el estudio de la poética hebrea es muy importante tener en cuenta este principio.

La poética hebrea

Con estos presupuestos, podemos preguntarnos ahora cuáles son los elementos característicos de la poética hebrea.

1. La *rima*: No es un rasgo distintivo de la poesía bíblica. Sin embargo, a veces se encuentran pasajes como el de Is 1.21:

'eká hayetá lezoná quiriá ne'emaná[7]

La terminación de todas estas palabras en -a acentuada se debe, en parte, a que la palabra *quiriá* («ciudad») es femenina y, por eso, para la forma verbal *hayetá* y para el participio adjetival *ne'emaná* rigen las reglas de la concordancia. Pero las otras dos palabras (*'eká* y *lezoná*)

[6] Acerca de los problemas que plantea la traducción de los textos poéticos, véase *Traducción de la Biblia* 2/2 (1992) 1-11.

[7] ¡Cómo se ha prostituido la ciudad fiel!

tienen la misma terminación, y esta coincidencia no parece casual. Tal vez habría que pensar que el profeta ha acumulado intencionalmente las rimas con una finalidad estilística. Sin embargo, tal acumulación no es un rasgo característico de todos los poemas hebreos, sino de *este* poema en particular. De ahí la necesidad de examinar en cada pasaje poético la existencia o la ausencia de rimas.

2. *El ritmo*: Aunque no conocemos en todos sus detalles la pronunciación del hebreo antiguo, puede establecerse con suficiente certeza que la poética hebrea era *acentual*, es decir, este lenguaje poético atribuye gran importancia al ritmo que resulta de la acentuación de las sílabas. Como factor constitutivo se fija el acento tónico, que se distribuye entre las pausas y los cortes. El texto hebreo del Salmo 2.1 da una idea de cómo se reparten los acentos para producir un efecto rítmico:

Lámma ragshú goyím u le'ummím yeghú ríq[8]

Cada hemistiquio consta de tres acentos, y esta misma acentuación se mantiene a lo largo de casi todo el salmo.

En épocas recientes se han hecho importantes estudios acerca de la función del ritmo en la poética hebrea. Como estas investigaciones requieren un profundo conocimiento del hebreo bíblico, remitimos para su profundización a las obras especializadas que se mencionan en la bibliografía.

3. *El paralelismo de los miembros* (*parallelismus membrorum*): Según la mayor parte de los que se han ocupado de la poética hebrea, este es su rasgo distintivo más notable. En virtud de esta forma de paralelismo, la expresión poética más elemental está constituida por dos frases paralelas (aunque a veces también pueden ser tres), que se corresponden mutuamente por su forma y su contenido y se equilibran como los platillos de una balanza. De este modo, la idea no se expresa toda de una vez, sino, por así decirlo, en dos tiempos sucesivos. Por ejemplo:

«El malvado cree que Dios se olvida,
que se tapa la cara y que nunca ve nada».
(Sal 10.11)

[8] ¿Por qué se alborotan los pueblos y las naciones hacen planes sin sentido?

«El buey reconoce a su dueño
y el asno el establo de su amo».

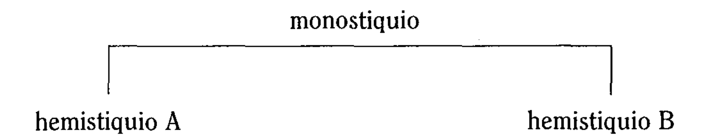
(Is 1.3)

«Tu palabra es una lámpara a mis pies
y una luz en mi camino».

(Sal 119.105)

A partir de estos ejemplos, resulta más fácil examinar con mayor detenimiento el paralelismo de los miembros.

Al conjunto formado por las dos mitades paralelas se lo suele llamar estico (del griego stijos, que significa "línea") y también, más precisamente, monostiquio. Cada mitad es un hemistiquio, de manera que la unidad poética elemental puede ser representada con el gráfico siguiente:



En general, se suelen distinguir tres formas de paralelismo: el sinónimo, el antitético y el sintético.

(a) El *paralelismo sinónimo* consiste en expresar dos veces la misma idea con palabras distintas, como en el Salmo 15.1:

«Señor, ¿quién puede residir en tu santuario?,
¿quién puede habitar en tu santo monte?»

O bien:

«¡Alaben al Señor desde el cielo!
¡Alaben al Señor desde lo alto!»

(Sal 148.1)

«¡Alábenlo con toques de trompeta!
¡Alábenlo con arpa y salterio!»

(Sal 150.3)

(b) El *paralelismo antitético* se establece por la oposición o el contraste de dos ideas o de dos imágenes poéticas; por ejemplo, el Salmo 37.22:

«Los que el Señor bendice heredarán la tierra,
pero los que él maldice serán destruidos».

En esta forma de paralelismo, los contrastes son a veces bien marcados (como en el ejemplo precedente); otras veces, el segundo hemistiquio no expresa exactamente la idea contraria, sino que invierte con cierta libertad la idea propuesta. En tales casos, la antítesis expresa una posibilidad de oposición entre muchas otras, dando así lugar a innumerables posibilidades de variación, como en Proverbios 14.15:

«El imprudente cree todo lo que le dicen;
el prudente se fija por dónde anda».

Véanse también los ejemplos siguientes (Pr 10.2-7):

«Las riquezas mal habidas no son de provecho,
pero la honradez libra de la muerte.
El Señor no deja con hambre al que es bueno,
pero impide al malvado calmar su apetito.
Poco trabajo, pobreza;
mucho trabajo, riqueza.
Cosechar en el verano es de sabios;
dormirse en la cosecha es de descarados.
Sobre el hombre bueno llueven bendiciones,
pero al malvado lo ahoga la violencia.
Al hombre bueno se le recuerda con bendiciones;
al malvado, muy pronto se le olvida».[9]

Una forma particular de paralelismo antitético es el de los proverbios formulados comparativamente. El procedimiento consiste en comparar dos cosas y en declarar que una es superior a otra, lo cual es una forma de contraponerlas:

«Más vale comer verduras con amor,
que carne de res con odio».

(Pr 15.17)

«Vale más lo poco ganado honradamente,
que lo mucho ganado en forma injusta».

(Pr 16.8)

[9] Casi el 90% de los proverbios reunidos en Pr 10–15 son de estilo antitético.

«El buey reconoce a su dueño
y el asno el establo de su amo».

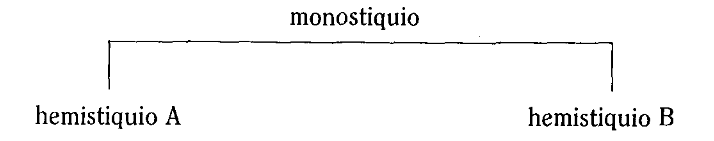
(Is 1.3)

«Tu palabra es una lámpara a mis pies
y una luz en mi camino».

(Sal 119.105)

A partir de estos ejemplos, resulta más fácil examinar con mayor detenimiento el paralelismo de los miembros.

Al conjunto formado por las dos mitades paralelas se lo suele llamar estico (del griego stijos, que significa "línea") y también, más precisamente, monostiquio. Cada mitad es un hemistiquio, de manera que la unidad poética elemental puede ser representada con el gráfico siguiente:



En general, se suelen distinguir tres formas de paralelismo: el sinónimo, el antitético y el sintético.

(a) El *paralelismo sinónimo* consiste en expresar dos veces la misma idea con palabras distintas, como en el Salmo 15.1:

«Señor, ¿quién puede residir en tu santuario?,
¿quién puede habitar en tu santo monte?»

O bien:

«¡Alaben al Señor desde el cielo!
¡Alaben al Señor desde lo alto!»

(Sal 148.1)

«¡Alábenlo con toques de trompeta!
¡Alábenlo con arpa y salterio!»

(Sal 150.3)

(b) El *paralelismo antitético* se establece por la oposición o el contraste de dos ideas o de dos imágenes poéticas; por ejemplo, el Salmo 37.22:

«Los que el Señor bendice heredarán la tierra,
pero los que él maldice serán destruidos».

En esta forma de paralelismo, los contrastes son a veces bien marcados (como en el ejemplo precedente); otras veces, el segundo hemistiquio no expresa exactamente la idea contraria, sino que invierte con cierta libertad la idea propuesta. En tales casos, la antítesis expresa una posibilidad de oposición entre muchas otras, dando así lugar a innumerables posibilidades de variación, como en Proverbios 14.15:

«El imprudente cree todo lo que le dicen;
el prudente se fija por dónde anda».

Véanse también los ejemplos siguientes (Pr 10.2-7):

«Las riquezas mal habidas no son de provecho,
pero la honradez libra de la muerte.
El Señor no deja con hambre al que es bueno,
pero impide al malvado calmar su apetito.
Poco trabajo, pobreza;
mucho trabajo, riqueza.
Cosechar en el verano es de sabios;
dormirse en la cosecha es de descarados.
Sobre el hombre bueno llueven bendiciones,
pero al malvado lo ahoga la violencia.
Al hombre bueno se le recuerda con bendiciones;
al malvado, muy pronto se le olvida».[9]

Una forma particular de paralelismo antitético es el de los proverbios formulados comparativamente. El procedimiento consiste en comparar dos cosas y en declarar que una es superior a otra, lo cual es una forma de contraponerlas:

«Más vale comer verduras con amor,
que carne de res con odio».

(Pr 15.17)

«Vale más lo poco ganado honradamente,
que lo mucho ganado en forma injusta».

(Pr 16.8)

[9] Casi el 90% de los proverbios reunidos en Pr 10–15 son de estilo antitético.

«Más vale comer pan duro y vivir en paz
que tener muchas fiestas y vivir peleando».
(Pr 17.1)

«Más vale ser pobre y honrado,
que necio y calumniador».
(Pr 19.1)

«Más vale vivir en el borde de la azotea,
que en una amplia mansión con una mujer pendenciera».
(Pr 21.9)

(c) El llamado *paralelismo sintético* abarca una extensa gama de relaciones entre el primer hemistiquio y el segundo. El segundo miembro no repite, aunque sea modulándolo, lo expresado en el primero, ni tampoco dice lo contrario. Lo característico es que continúa la idea enunciada, las más de las veces con una gradación que da lugar a una idea nueva. Así el segundo miembro completa, explica o termina de expresar el pensamiento enunciado en el primero, avanzando en la misma dirección. Obviamente, esta prolongación puede hacerse en varias direcciones posibles. Por ejemplo:

«Oh Dios, tú eres santo en tus acciones;
¿qué dios hay tan grande como tú?»
(Sal 77.13)

«El Señor es mi pastor;
nada me falta».
(Sal 23.1)

«Tenían hambre y sed,
¡estaban a punto de morir!»
(Sal 107.5)

Como ya hemos indicado, los hemistiquios pueden relacionarse de muy distintas maneras. Mandato y motivación, acción y consecuencia, enunciado y explicación, son algunas de las formas posibles. Véanse, a modo de ejemplo, los pasajes siguientes:

- Mandato y motivación:

«Aclamen al Señor, hombres buenos;
en labios de los buenos, la alabanza es hermosa».
(Sal 33.1)

- Acción y consecuencia:

«Pero en su angustia clamaron al Señor,
y él los libró de la aflicción».
(Sal 107.6,13,19,28)

- Enunciado y explicación:

«A Dios clamo con fuerte voz
para que él me escuche».
(Sal 77.1)

La complementación de ambos hemistiquios, típica del paralelismo sintético, se pone de manifiesto una vez más en las sentencias pertenecientes a la serie *como...*, que establece comparaciones de la especie más variada:

«Como el vinagre a los dientes y el humo a los ojos,
es el perezoso para aquel que lo envía».
(Pr 10.26)[10]

«Nubes y viento y nada de lluvia,
es quien presume de dar y nunca da nada».
(Pr 25.14)

«Como ciudad sin muralla y expuesta al peligro,
así es quien no sabe dominar sus impulsos».
(Pr 25.28)

«Como el perro vuelve a su vómito,
vuelve el necio a su insensatez».
(Pr 26.11, BJR)

«Baño de plata sobre olla de barro
son las palabras suaves que llevan mala intención».
(Pr 26.23)

Dentro de este contexto hay que mencionar también la progresión del tipo *¡cuánto más...!*: Si algo es válido para una cosa pequeña, mucho más lo será para una cosa mayor, y viceversa.

[10] Traducción mía.

«Si a la vista del Señor están la muerte y el sepulcro,
¡con mayor razón los pensamientos de los hombres!»
(Pr 15.11)

A veces, el paralelismo sintético presenta una forma particular, que consiste en desarrollar la idea repitiendo algunas palabras del verso anterior. Entonces se suele hablar de *paralelismo progresivo*, como en el caso del Salmo 145.18:

«El Señor está cerca de los que le invocan,
de los que le invocan con sinceridad».

Otro bello ejemplo de paralelismo progresivo se encuentra en el Salmo 93.3-4 (NBE):

«Levantan los ríos, Señor,
levantan los ríos su voz,
levantan los ríos su fragor;
más que la voz de aguas caudalosas,
más potente que el oleaje del mar,
más potente en el cielo es el Señor».

Libros recomendados

Füglister, Notker. *La oración sálmica*. Estella: Editorial «Verbo Divino», 1970.

Schökel, Luis Alonso. *Hermenéutica de la Palabra-II: Interpretación literaria de textos bíblicos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987. La primera parte del libro, «Poética hebrea. Historia y procedimientos» pp. 17-228, es un excelente manual para estudiar la poesía del Antiguo Testamento en el idioma original.

Segunda parte:

El contexto de la Biblía

EL CONTEXTO HISTÓRICO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Samuel Pagán

El Antiguo Testamento se formó en el devenir de la historia del pueblo de Israel.[1] Su mensaje hace referencia a acontecimientos concretos y a relatos históricos. Sin embargo, su objetivo es presentar el testimonio de la fe de un pueblo. La finalidad de los escritos bíblicos no es hacer un recuento detallado de los sucesos de Israel sino preservar, afirmar y celebrar la fe de esa comunidad.[2]

Aunque la escritura en Israel se desarrolló formalmente durante la constitución de la monarquía (ca. 1030 a.C.; véase Tabla cronológica), los recuerdos de épocas anteriores se mantenían y transmitían de forma oral, de generación en generación. Esos relatos orales los redactaron posteriormente diferentes personas y grupos del pueblo, para preservar las narraciones que le daban razón de ser, y para contribuir a la identidad nacional y al desarrollo teológico de la comunidad.[3]

El comienzo: la historia primitiva (... 2400 a.C.)

La primera sección del libro de Génesis (caps. 1-11)[4] se denomina comúnmente como la historia primitiva o «primigenia», y presenta un panorama amplio de la humanidad, desde la creación del mundo hasta Abraham. El objetivo es poner de manifiesto la condición humana en la

---

[1] Las siguientes obras han sido consultadas para la confección de este capítulo: John Bright, *La Historia de Israel,* Bilbao: Desclée de Brouwer, 1987[3]; Martin Noth, *Historia de Israel,* Barcelona: Garriga, 1966; Siegfried Herrmann, *Historia de Israel,* Salamanca: Sígueme, 1985.

[2] Werner H. Schmidt, *Introducción al Antiguo Testamento,* Salamanca: Sígueme, 1983, p. 23; Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I,* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972, pp. 25-27, 148-149.

[3] Schmidt, pp. 26-31.

[4] G. von Rad, pp. 184-217.

Tierra. Aunque al ser humano le corresponde un sitial de honor por ser creado «parecido a Dios mismo» (1.27),[5] su desobediencia permitió la entrada del sufrimiento y la muerte en la historia. La actitud de Adán, Eva, Caín y sus descendientes, y las naciones que quisieron edificar «una ciudad y una torre que llegue hasta el cielo» (11.4), afectó adversamente los lazos de fraternidad entre los seres humanos y, además, interrumpió la comunión entre éstos y Dios. En ese marco teológico va a desarrollarse la historia de la salvación; es decir, los relatos que destacan las intervenciones de Dios en la historia de su pueblo.

Los patriarcas (2200-1700 a.C.)

En la segunda sección del libro de Génesis (caps. 12–50) se presentan los orígenes del pueblo de Israel. El relato comienza con Abraham, Isaac y Jacob; continúa con la historia de los hijos de Jacob (Israel) –José y sus hermanos–; prosigue con la emigración de Jacob y su familia a Egipto, y finaliza con la vida de los descendientes de Jacob (Israel) en ese país. En la Biblia, la historia del pueblo de Dios comienza esencialmente con los relatos de los patriarcas y matriarcas de Israel.

Los antecesores de Abraham fueron grupos arameos (Gn 25.20; 28.5; 31.17-18,20,24; Dt 26.5) que en el curso del tiempo se desplazaron desde el desierto hacia la tierra fértil. En la memoria del pueblo de Israel se recordaba que sus antepasados habían emigrado desde Mesopotamia hasta Canaán: de Ur y Harán (Gn 11.27-31) a Palestina.

Aunque los detalles históricos de ese peregrinar son difíciles de precisar, ese período puede ubicarse entre los siglos XX-XVIII a.C. Esos siglos fueron testigos de migraciones masivas en el Próximo Oriente Antiguo, particularmente hacia Canaán.

De acuerdo con los relatos del Génesis, los patriarcas eran líderes de grupos seminómadas que detenían sus caravanas en diversos lugares santos, para recibir manifestaciones de Dios. Posteriormente, alrededor de esos lugares se asentaron los patriarcas: Abraham en Hebrón (Gn 13.18; 23.19); Isaac al sur, en Beerseba (Gn 26.23); y Jacob en Penuel y Mahanaim (Gn 32.2, 30), al este del Jordán, y cerca de Siquem y Betel, al oeste del Jordán (Gn 28.10-19; 33.15-20; 35.1).

[5] Las citas bíblicas se harán de acuerdo con el texto de la Biblia Dios Habla Hoy, Edición de Estudio, (Miami: SBU, 1994).

Es difícil describir plenamente la fe de los patriarcas. Quizá consistiera en un tipo especial de religión familiar o tribal, a cuyo dios se le conocía como «el Dios de los padres», o Dios de Abraham, Isaac y Jacob (Israel) (Gn 31.29,42,53; 46.1). El Dios de los patriarcas no estaba ligado a ningún santuario; se manifestaba al líder familiar o tribal, y le prometía orientación, protección, descendencia y posesión de la tierra (Gn 12.7; 28.15,20). Algunos aspectos culturales que se incluyen en los relatos patriarcales tienen paralelo con leyes extrabíblicas antiguas como el código de Hamurabi (ca. 1750 a.C.).[6]

El libro de Génesis destaca las relaciones de parentesco de los patriarcas: Abraham, Isaac y Jacob se presentan en una secuencia de generaciones. Isaac, el hijo de Abraham y Sara, engendró dos hijos de Rebeca: Esaú y Jacob. Jacob, que se identifica también como Israel, fue el padre de doce hijos, de quienes posteriormente, según el relato bíblico, surgirán las doce tribus de Israel. A través de José –uno de los hijos de Israel– el grupo llegó a Egipto, desde donde serían liberados por Moisés.

Desde la época de José (ca. siglo XVII a.C.) hasta la de Moisés (ca. siglo XIII a.C.), no se tienen amplios conocimientos sobre el pueblo de Israel y sus antepasados. Durante esos casi cuatrocientos años, la situación política y social del Próximo Oriente Antiguo varió considerablemente. Los egipcios comenzaron un período de prosperidad y renacimiento, luego de derrotar y expulsar a los hicsos, pueblo semita que había llegado del desierto. Durante todo este tiempo, Palestina dependía políticamente de Egipto. En el Mediterráneo no había ningún poder político que diera cohesión a la zona. Mesopotamia estaba dividida: la parte meridional, regida por los herederos del imperio antiguo; la septentrional, dominada por los asirios, quienes posteriormente resurgen como una potencia política considerable a partir del siglo XIV a.C.

Los hicsos gobernaban Egipto (1730-1550 a.C.) cuando el grupo de Jacob llegó a esas tierras.[7] Cuando los egipcios se liberaron y expulsaron a sus gobernantes (1550 a.C.), muchos extranjeros fueron convertidos en esclavos. La frase «más tarde hubo un nuevo rey en Egipto, que no

[6] Theophile J. Meek, «El Código de Hammurabi», *La sabiduría del Antiguo oriente*, Barcelona: Ediciones Garriga, 1966, pp. 163-195; Marie-Joseph Seux, *Leyes del Antiguo oriente*, Estella: Ediciones Verbo Divino, 1987, pp. 21-73.

[7] Bright, pp. 72-74; Herbert Haag, «Hiksos», *Diccionario de la Biblia*, Barcelona: Editorial Herder, 1963, pp. 851-852.

había conocido a José» (Ex 1.8) es una posible alusión a la nueva situación política que afectó adversamente a los grupos hebreos que vivían en Egipto. Estos vivieron como esclavos en Egipto aproximadamente cuatrocientos años. Durante ese período, trabajaron en la construcción de las ciudades de Pitón y Ramsés (Ex 1.11).

Los descendientes de José no eran las únicas personas a quienes se podía identificar como «hebreos»[8]. Esta expresión, que caracteriza un estilo de vida, describe a un sector social pobre. Posiblemente se refiera a personas que no poseían tierras y viajaban por diversos lugares en busca de trabajo. El término no tenía en esa época un significado étnico específico. Durante ese período, diversos grupos de «hebreos», o de «habirus», estaban diseminados por varias partes del Próximo Oriente Antiguo. Algunos vivían en Canaán y nunca fueron a Egipto; otros salieron de Egipto antes de la expulsión de los hicsos.

El éxodo: Moisés y la liberación de Egipto (1500-1220 a.C.)

Tres tradiciones fundamentales, que le dieron razón de ser al futuro pueblo de Israel y que contribuyeron al desarrollo de la conciencia nacional, se formaron entre los siglos XV-XIII a.C.: la promesa a los patriarcas; la liberación de la esclavitud de Egipto; y la manifestación en el Sinaí. En la Escritura estos relatos están ligados en una línea histórica continua, desde los patriarcas hasta Moisés. Este último es la figura que enlaza la fe de Abraham, Isaac y Jacob, la liberación de Egipto, el peregrinar por el desierto y la entrada a Canaán.

Según el relato de la Biblia, Dios llamó a Moisés en el desierto y le encomendó la tarea de liberar al pueblo de la esclavitud de Egipto (Ex 3). Esta misión se enfoca como la respuesta de Dios a la alianza (o pacto) y la promesa hechas a los patriarcas (Ex 3.1-4,17; 6.2-7,13; 2.24). «El Dios de los antepasados» es el Señor (*Yavé*)[9] – «YO SOY EL QUE SOY» (Ex 3.14-15)– que se reveló a Moisés.

Luego del enfrentamiento con el faraón, Moisés y los israelitas salieron de Egipto. Esta experiencia de liberación se convirtió en un

[8] Roland de Vaux, *Historia antigua de Israel I*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975, pp. 120-126.

[9] «Cómo traducir el Nombre», *Traducción de la Biblia*, Vol. 4, Num. 1, pp. 3-7; R. de Vaux I, pp. 330-347.

componente fundamental de la fe del pueblo de Israel (Ex 20.2; Sal 81.10; Os 13.4; Ez 20.5).[10]

Tradicionalmente, la fecha del éxodo de los israelitas se ubicaba en ca. 1450 a.C.; sin embargo, un número considerable de estudiosos modernos la ubican en ca. 1250/30 a.C. El faraón del éxodo es posiblemente Ramsés II, conocido por sus proyectos monumentales de construcción.

Cuando el pueblo salió de Egipto, cruzó el mar Rojo (Ex 14.21-22). Se celebra ese paso en la historia del pueblo como una intervención milagrosa de Dios (Ex 14–15). Al grupo de hebreos que salió de Egipto se añadieron grupos afines. El peregrinar por el desierto se describe en la Biblia como un período de cuarenta años (una generación), bajo el liderazgo de Moisés. Es difícil de establecer con exactitud la ruta del éxodo.

La experiencia fundamental del pueblo en su viaje a Canaán fue la alianza o pacto en el Sinaí. Esa alianza revela la relación singular entre el Señor y su pueblo (Ex 19.5-6); se describe en el Decálogo, o Diez mandamientos (Ex 20.1-17), y en el llamado Código de la alianza (Ex 20.22–23.19). En el Decálogo se hace un compendio de los preceptos y exigencias de Dios. Se incluyen los mandamientos que definen las actitudes justas del ser humano ante Dios, y las que destacan el respeto hacia los derechos de cada persona, como requisito indispensable para la convivencia en armonía.

Luego de la muerte de Moisés, Josué se convirtió en el líder del grupo de hebreos que habían salido de Egipto (ca. 1220 a.C.). Según el relato de la Escritura, la conquista de Canaán se llevó a cabo desde el este, a través del río Jordán, comenzando con la ciudad de Jericó (Jos 6). Fue un proceso paulatino, que en algunos lugares tuvo un carácter belicoso y en otros se efectuó de forma pacífica y gradual. La conquista no eliminó por completo a la población cananea (Jue 2.21-23; 3.2).[11]

Durante el período de conquista y toma de posesión de la tierra, los grandes imperios de Egipto y Mesopotamia estaban en decadencia. Canaán era un país ocupado por poblaciones diferentes. La estructura política se caracterizaba por la existencia de una serie de ciudades-estado, que tradicionalmente habían sido leales a Egipto. La religión cananea se distinguía por los ritos de la fertilidad, que incluían la

[10] M. E. Boismard, «Éxodo, marcha hacia Dios», *Grandes temas bíblicos*, Madrid: Ediciones Fax, 1971, pp. 237-247.

[11] Hermann, pp. 117-149.

prostitución sagrada. Entre sus divinidades se encontraban Baal, Aserá y Astarté. La economía de la región se basaba en la agricultura.[12]

Período de los jueces (1200-1050 a.C.)

El período de los jueces puede estimarse con bastante precisión entre los años 1200 y 1050 a.C. A la conquista y toma de Canaán le siguió una época de organización progresiva del territorio. Ese período fue testigo de una serie de conflictos entre los grupos hebreos –que estaban organizados en una confederación de tribus o clanes– y las ciudades-estado cananeas. Finalmente, los antepasados de Israel se impusieron a sus adversarios y los redujeron a servidumbre (Jue 1.28; Jos 9).

El libro de los Jueces relata una serie de episodios importantes de ese período. Los jueces eran caudillos, es decir, líderes militares carismáticos que hacían justicia al pueblo. No eran gobernantes sino libertadores que se levantaban a luchar en momentos de crisis (Jue 2.16; 3.9). El cántico de Débora (Jue 5) celebra la victoria de una coalición de grupos hebreos contra los cananeos, en la llanura de Jezreel.

El período de los jueces se caracterizó por la falta de unidad y organización política entre los grupos hebreos. La situación geográfica de Palestina y la falta de colaboración contribuyeron a robustecer la tendencia individualista. Los israelitas estaban en un proceso de sedentarización y cambio a nuevas formas de vida, particularmente en la agricultura. Durante ese período se fueron asimilando paulatinamente la cultura y las formas de vida cananeas. Esa asimilación produjo prácticas sincretistas en el pueblo hebreo: la religión de *Yavé* –el Dios hebreo identificado con la liberación de Egipto– incorporó prácticas cananeas relacionadas con Baal, conocido como señor de la tierra, quien garantizaba la fertilidad y las cosechas abundantes.

Los filisteos –que procedían de los pueblos del mar (Creta y las islas griegas), y que fueron rechazados por los egipcios ca. 1200 a.C.– se organizaron en cinco ciudades en la costa sur de Palestina. Por su poderío militar y su monopolio del hierro (Jue 13-16; 1 S 13.19-23), se convirtieron en una gran amenaza para los israelitas.[13]

---

12 R. de Vaux I, pp. 137-161; Gregorio del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981, pp. 63-78.

13 Bright, pp. 222-224.

La monarquía: Saúl, David, Salomón (1050-931 a.C.)

A fines del siglo XI a.C., los filisteos ya se habían expandido por la mayor parte de Palestina; habían capturado el cofre del pacto o de la alianza, y habían tomado la ciudad de Silo (1 S 4). Esa situación obligó a los israelitas a organizar una acción conjunta bajo un liderato estable. Ante esa realidad se formó, por imperativo de la política exterior, la monarquía de Israel (1 S 8-12).

Samuel es el último de los jueces (1 S 7.2-17) y, además, se le reconoce como profeta y sacerdote. Poseía un liderato carismático que le dio al pueblo inspiración y unidad (1 S 1-7). Los primeros dos reyes de Israel –Saúl (1 S 10) y David (1 S 16.1-13)– fueron ungidos por él.

Saúl, al comienzo de su reinado, obtuvo victorias militares importantes (1 S 11.1-11); sin embargo, nunca pudo triunfar plenamente contra los filisteos. Su caída quedó marcada con la matanza de los sacerdotes de Nob (1 S 22.6-23), y su figura desprestigiada en el episodio de la adivina de Endor (1 S 28.3-25). Saúl y su hijo Jonatán murieron en la batalla de Guilboa, a manos de los filisteos (1 S 31).

David fue ungido como rey en Hebrón, luego de la muerte de Saúl. Primero fue consagrado rey para las tribus del sur (2 S 2.1-4) y posteriormente para las tribus del norte (2 S 5.1-5). En ese momento había dos reinos y un solo monarca.

El reino de Israel alcanzó su máximo esplendor bajo la dirección de David (1010-970 a.C.). Con su ejército, incorporó a las ciudades cananeas independientes; sometió a los pueblos vecinos –amonitas, moabitas y edomitas, al este: arameos al norte y, particularmente, filisteos al oeste– y conquistó la ciudad de Jerusalén, convirtiéndola en el centro político y religioso del imperio (2 S 5.6-9; 6.12-23).

La consolidación del poder se debió no sólo a la astucia política y la capacidad militar del monarca, sino a la decadencia de los grandes imperios en Egipto y Mesopotamia. Con David comenzó la dinastía real en Israel (2 S 7).

Paralelo a la institución de la monarquía surgió en Israel el movimiento profético.[14] El profetismo nació con la monarquía, pues en esencia es un movimiento de oposición a los reyes. Posteriormente, cuando la monarquía dejó de existir (durante el exilio en Babilonia), la institución profética se transformó para responder a la nueva condición social, política y religiosa del pueblo.

---

14 Schmidt, pp. 218-240.

Salomón sucedió a David en el reino, luego de un período de intrigas e incertidumbre (1 R 1). Su reinado (970-931 a.C.) se caracterizó por el apogeo comercial (1 R 9.26–10.29) y las grandes construcciones. Las relaciones comerciales a nivel internacional le procuraron riquezas (1 R 9.11,26-28; 10.1-21). Construyó el templo de Jerusalén (1 R 6–8), que adquirió dignidad de santuario nacional y, en el mismo, los sacerdotes actuaban como funcionarios del reino (1 R 4.2). En toda la historia de Israel ningún rey ha alcanzado mayor fama y reputación que Salomón (cf. Mt 6.29).

La monarquía: el reino dividido (931-587 a.C.)

El imperio creado por David comenzó a fragmentarse durante el reinado de Salomón. En las zonas más extremas del reino (1 R 11.14-40), se sintió la inconformidad con las políticas reales. Las antiguas rivalidades entre el norte y el sur comenzaron a surgir nuevamente. Luego de la muerte de Salomón, el reino se dividió: Jeroboam llegó a ser el rey de Israel, y Roboam el de Judá, con su capital en Jerusalén (1 R 12). El antiguo reino unido se separó, y los reinos del norte (Israel) y del sur (Judá) subsistieron durante varios siglos como estados independientes y soberanos. La ruptura fue inevitable en el 931 a.C. El profeta Isaías (Is 7.17) interpretó ese acontecimiento como una manifestación del juicio de Dios.

El reino de Judá subsistió durante más de tres siglos (hasta el 587 a.C). Jerusalén continuó como su capital, y siempre hubo un heredero de la dinastía de David que se mantuvo como monarca. El reino del norte no gozó de tanta estabilidad. La capital cambió de sede en varias ocasiones: Siquem, Penuel (1 R 12.25), Tirsa (1 R 14.17; 15.21,33), para finalmente quedar ubicada de forma permanente en Samaria (1 R 16.24). Los intentos por formar dinastías fueron infructuosos, y por lo general finalizaban de forma violenta (1 R 15.25-27; 16.8-9,29). Los profetas, implacables críticos de la monarquía, contribuyeron, sin duda, a la desestabilización de las dinastías.

Entre los monarcas del reino del norte pueden mencionarse algunos que se destacaron por razones políticas o religiosas (véase la «Tabla cronológica» para una lista completa de los reyes de Israel y Judá). Jeroboam I (931-910 a.C.) independizó a Israel de Judá en la esfera cúltica, instaurando en Betel y Dan santuarios nacionales para la adoración de ídolos (1 R 12.25-33). Omri (885-874 a.C.) y su hijo Ahab (874-853 a.C.) fomentaron el sincretismo religioso en el pueblo, para integrar al reino la población cananea. La tolerancia y el apoyo al baalismo (1 R 16.30-33) provocaron la resistencia y la crítica de los profetas (1 R 13.4). Jehú (841-814 a.C.), quien fundó la dinastía de mayor duración en Israel, llegó al poder ayudado por los adoradores de *Yavé*. Inicialmente se opuso a las prácticas sincretistas del reino (2 R 9); sin embargo, fue rechazado después por el profeta Oseas debido a sus actitudes crueles (2 R 9.14-37). Jeroboam II (783-743 a.C.) reinó en un período de prosperidad (2 R 14.23-29). La decadencia final del reino de Israel surgió en el reinado de Oseas (732-724 a.C.), cuando los asirios invadieron y conquistaron Samaria en el 721 a.C. (2 R 17).

La destrucción del reino de Israel a manos de los asirios se efectuó de forma paulatina y cruel: En primer lugar, se exigió tributo a Menahem (2 R 15.19-20); luego se redujeron las fronteras del estado y se instaló a un rey sometido a Asiria (2 R 15.29-31); finalmente, se integró todo el reino al sistema de provincias asirias, se abolió toda independencia política, se deportaron ciudadanos y se instaló una clase gobernante extranjera (2 R 17). Con la destrucción del reino del norte, Judá asumió el nombre de Israel.

El imperio asirio continuó ejerciendo su poder en Palestina hasta que fueron vencidos por los medos y los caldeos (babilonios). El faraón Necao de Egipto trató infructuosamente de impedir la decadencia asiria. En la batalla de Meguido murió el rey Josías (2 Cr 35.20-27; Jer 22.10-12) –famoso por introducir una serie importante de reformas en el pueblo (2 R 23.4-20)–; su sucesor, Joacaz, fue posteriormente desterrado a Egipto. Nabucodonosor, al mando de los ejércitos babilónicos, finalmente triunfó sobre el ejército egipcio en la batalla de Carquemis (605 a.C.), y conquistó a Jerusalén (597 a.C.). En el 587 a.C. los ejércitos babilónicos sitiaron y tomaron a Jerusalén, y comenzó el período conocido como el exilio en Babilonia. Esa derrota de los judíos ante Nabucodonosor significó: la pérdida de la independencia política; el colapso de la dinastía davídica (cf. 2 S 7); la destrucción del templo y de la ciudad (cf. Sal 46; 48), y la expulsión de la Tierra prometida.

Exilio de Israel en Babilonia (587-538 a.C.)

Al conquistar a Judá, los babilonios no impusieron gobernantes extranjeros, como ocurrió con el triunfo asirio sobre Israel, el reino del norte. Judá, al parecer, quedó incorporada a la provincia babilónica de

Samaria. El país estaba en ruinas, pues a la devastación causada por el ejército invasor se unió el saqueo de los países de Edom (Abd 11) y Amón (Ez 25.1-4). Aunque la mayoría de la población permaneció en Palestina, un núcleo considerable del pueblo fue llevado al destierro.

Los babilonios permitieron a los exiliados tener familia, construir casas, cultivar huertos (Jer 29.5-7) y consultar a sus propios líderes y ancianos (Ez 20.1-44). Además, les permitieron vivir juntos en Tel Abib, a orillas del río Quebar (Ez 3.15; cf. Sal 137.1). Paulatinamente, los judíos de la diáspora se acostumbraron a la nueva situación política y social, y las prácticas religiosas se convirtieron en el mayor vínculo de unidad en el pueblo.

El período exílico (587-538 a.C.), que se caracterizó por el dolor y el desarraigo, produjo una intensa actividad religiosa y literaria. Durante esos años se reunieron y se pusieron por escrito muchas tradiciones religiosas del pueblo. Los sacerdotes –que ejercieron un liderazgo importante en la comunidad judía, luego de la destrucción del templo– contribuyeron considerablemente a formar las bases necesarias para el desarrollo posterior del judaísmo.

Ciro, el rey de Anshán, se convirtió en una esperanza de liberación para los judíos deportados en Babilonia (Is 44.21-28; 45.1-7).[15] Luego de su ascensión al trono persa (559-530 a.C.) pueden identificarse tres sucesos importantes en su carrera militar y política: la fundación del reino medo-persa, con su capital en Ecbatana (553 a.C.); el sometimiento de Asia Menor, con su victoria sobre el rey de Lidia (546 a.C.); y su entrada triunfal a Babilonia (539 a.C.). Su llegada al poder en Babilonia puso de manifiesto la política oficial persa de tolerancia religiosa, al promulgar, en el 538 a.C., el edicto que puso fin al exilio.

Época persa, restauración (538-333 a.C.)

El edicto de Ciro –del cual la Biblia conserva dos versiones (Esd 1.2-4; 6.3-5)– permitió a los deportados regresar a Palestina y reconstruir el templo de Jerusalén (con la ayuda del imperio persa).[16] Además, permitió la devolución de los utensilios sagrados que habían sido llevados a Babilonia por Nabucodonosor.

---

[15] Bright, pp. 423-432.

[16] Pagán, *Esdras, Nehemías y Ester*, Comentario Bíblico Hispanoamericano, Miami: Editorial Caribe, 1992, pp. 51-54.

Al finalizar el exilio, el retorno a Palestina fue paulatino. Muchos judíos prefirieron quedarse en la diáspora, particularmente en Persia, donde prosperaron económicamente y, con el tiempo, desempeñaron funciones de importancia en el imperio. El primer grupo de repatriados llegó a Judá, dirigido por Sesbasar (Esd 1.5-11), quien era funcionario de las autoridades persas. Posteriormente se reedificó el templo (520-515 a.C.) bajo el liderazgo de Zorobabel y el sumo sacerdote Josué (Esd 3-6), con la ayuda de los profetas Hageo y Zacarías.

Con el paso del tiempo se deterioró la situación política, social y religiosa de Judá. Algunos factores que contribuyeron en el proceso fueron los siguientes: dificultades económicas en la región; divisiones en la comunidad; y, particularmente, la hostilidad de los samaritanos.

Nehemías, copero del rey Artajerjes I, recibió noticias acerca de la situación de Jerusalén en el 445 a.C., y solicitó ser nombrado gobernador de Judá para ayudar a su pueblo. La obra de este reformador judío no se confinó a la reconstrucción de las murallas de la ciudad, sino que contribuyó significativamente a la reestructuración de la comunidad judía postexílica (Neh 10).

Esdras fue esencialmente un líder religioso. Además de ser sacerdote, recibió el título de «maestro instruido en la ley del Dios del cielo», que le permitía, a nombre del imperio persa, enseñar y hacer cumplir las leyes judías en «la provincia al oeste del río Éufrates» (Esd 7.12-26). Su actividad pública se realizó en Judá, posiblemente a partir del 458 a.C. –el séptimo año de Artajerjes I (Esd 7.7)–; aunque algunos historiadores la ubican en el 398 a.C. (séptimo año de Artajerjes II), y otros, en el 428 a.C.[17]

Esdras contribuyó a que la comunidad judía postexílica diera importancia a la ley. A partir de la reforma religiosa y moral que promulgó, los judíos se convirtieron en «el pueblo del Libro». La figura de Esdras, en las leyendas y tradiciones judías, se compara con la de Moisés.

Época helenística (333-63 a.C.)

La época del dominio persa en Palestina (539-333 a.C.) finalizó con las victorias de Alejandro Magno (334-330 a.C.), quien inauguró la era helenista, la época griega (333-63 a.C.). Después de la muerte de Alejandro (323 a.C.), sus sucesores no pudieron mantener unido el imperio. Palestina quedó dominada primeramente por el imperio egipcio

---

[17] Pagán, pp. 27-30.

de los tolomeos o lágidas (301-197 a.C.); posteriormente, por el imperio de los seléucidas.

Durante la época helenística, el gran número de judíos en la diáspora hizo necesaria la traducción del Antiguo Testamento en griego, versión conocida como Los Setenta (LXX). Esta traducción respondía a las necesidades religiosas de la comunidad judía de habla griega, particularmente la establecida en Alejandría.[18]

En la comunidad judía de Palestina el proceso de helenización dividió al pueblo. Por un lado, muchos judíos adoptaban públicamente prácticas helenistas; otros, en cambio, adoptaron una actitud fanática de devoción a la ley. Las tensiones entre ambos sectores estallaron dramáticamente en la rebelión de los macabeos.

Al comienzo de la hegemonía seléucida en Palestina, los judíos vivieron una relativa paz religiosa y social. Sin embargo, esa situación no duró mucho tiempo. Antíoco IV Epífanes (175-163 a.C.), un fanático helenista, al llegar al poder se distinguió, entre otras cosas, por profanar el templo de Jerusalén. En el año 167 a.C. edificó una imagen de Zeus en el templo; además, sacrificó cerdos en el altar (para los sirios los cerdos no eran animales impuros). Esos actos incitaron una insurrección en la comunidad judía.

Al noroeste de Jerusalén, un anciano sacerdote de nombre Matatías y sus cinco hijos –Judas, Jonatán, Simón, Juan y Eleazar–, organizaron la resistencia judía y comenzaron la guerra contra el ejército sirio (seléucida). Judas, que se conocía con el nombre de «el macabeo» (que posiblemente significa «martillo»), se convirtió en un héroe militar.

En el año 164 a.C. el grupo de Judas Macabeo tomó el templo de Jerusalén y lo rededicó al Señor. La fiesta de la Dedicación, o Hanukká (cf. Jn 10.22), recuerda esa gesta heroica. Con el triunfo de la revolución de los macabeos comenzó el período de independencia judía.

Luego de la muerte de Simón –último hijo de Matatías–, su hijo Juan Hircano I (134-104 a.C.) fundó la dinastía asmonea. Durante este período, Judea expandió sus límites territoriales; al mismo tiempo, vivió una época de disturbios e insurrecciones. Por último, el famoso general romano Pompeyo conquistó a Jerusalén en el 63 a.C., y reorganizó Palestina y Siria como una provincia romana. La vida religiosa judía estaba dirigida por el sumo sacerdote, quien, a su vez, estaba sujeto a las autoridades romanas.

[18] Véase el capítulo sobre «El canon del Antiguo Testamento» en esta obra.

La época del Nuevo Testamento coincidió con la ocupación romana de Palestina. Esa situación perduró hasta que comenzaron las guerras judías de los años 66-70 d.C., que desembocaron en la destrucción del segundo templo y de la ciudad de Jerusalén.

Tabla cronológica del Antiguo Testamento

La siguiente tabla cronológica identifica las fechas de los acontecimientos más importantes de la historia bíblica. La abreviatura «ca.» (circa) indica que la fecha es aproximada. (Por lo general, la fecha, mientras más antigua, es menos precisa.)

En la época monárquica, la cronología es bastante exacta, aunque aun en este período los estudiosos pueden diferir en uno o dos años. La tabla identifica, además, algunos acontecimientos importantes de la historia antigua, y destaca las fechas de la actividad de varios profetas.

I. El comienzo: Gn 1–11

Historia antigua		***Relatos bíblicos***
Período prehistórico	. . .	La creación
Edad de bronce antiguo	3100 - 2200	Antepasados de Abraham, nómadas en Mesopotamia
Cultura sumeria:	2800 - 2400	
Extensión del poderío militar hasta el Mediterráneo	2600 - 2500	
Egipto:	2500	
Imperio antiguo: 3100-2100		
Construcción de las grandes pirámides: 2600-2500		

II. Los patriarcas: Gn 12–50

Edad de bronce medio	2200 - 1550	
Egipto: Imperio medio: 2100-1720	2000	
Mesopotamia: tercera dinastía de Ur: 2100-2000		Llegada de Abraham a Palestina: ca. 1850
Primera dinastía babilónica (amorea): a partir de 1900	1700	Los patriarcas en Egipto
Egipto: Ocupación de los hicsos: 1730-1550		

III. El éxodo: Moisés y Josué: Ex, Nm, Dt, Jos

Edad de bronce reciente	1550 - 1200	
Egipto: Imperio nuevo.	1500	
Dinastía XVIII: 1550-1070	1300	Moisés en Egipto
Asia Menor y norte de Siria: Imperio Hitita: 1450-1090	1250	Éxodo de Egipto: ca. 1250/30 Los israelitas vagan por el desierto. Moisés recibe las tablas de la ley en el monte Sinaí.
Ramsés II: Faraón egipcio: 1304-1238	1220	Josué invade Palestina. Conquista y posesión de Canaán. Israel se establece como una confederación de tribus: ca. 1230-120

IV. Período de los jueces: Jue

Edad de hierro I	1200 - 900	
Egipto: Faraón		Período de los jueces: 1200-1030
Ramsés III: 1194-1163	1150	
Los filisteos, rechazados por Ramsés III, se establecen en la costa de Palestina: 1197-1165	1100	Débora y Barac derrotan a los cananeos en Taanac: ca. 1130
Mesopotamia: Tiglat-piléser I: 1115-1077		Samuel, profeta y juez de Israel: ca. 1040
Decadencia de Asiria y nacimiento del reino arameo de Damasco, Rezín rey de Damasco.		

V. La monarquía: 1 y 2 S, 1 y 2 R, 1 y 2 Cr

	1050 1000	Saúl, primer rey de Israel: ca. 1030-1010
	950	David expande el reino y establece a Jerusalén como su centro político y religioso: ca. 1010-970
	925	Salomón expande el imperio y construye el templo de Jerusalén: 970-931.
		Asamblea en Siquem y división del reino: 931

VI. Judá e Israel - el reino dividido 931-587

		Reyes de Israel	***Reyes de Judá***
Edad de hierro II	900-600		
Egipto: dinastía XXII 945-725	900	Jeroboam I: 931-910 Se establecen cultos en Dan y Betel	Roboam: 931-913 Abiam: 913-911
Damasco: Rey Ben-hadad I		Nadab: 910-909	Asá: 911-870
Asiria: Asurnasirpal: 883-859	850	Baasá: 909-886 Elá: 886-885 Zimrí: 885 (7 días) Omrí: 885-874	Josafat: 870-848 Joram: 848-841
Salmanasar III: 858-824	800	Ahab: 874-853 Actividad profética de: Elías: ca. 865	Ocozías: 841
Salmanasar V: 824-811	750	Ocozías: 853-852 Joram: 852-841	Atalía, reina de Judá: 841-835 Joás: 835-796
Adad-nirari III: 811-783 Decadencia de Asiria: 783-745		Actividad profética de Eliseo: ca. 850	Amasías: 796-781 Ozías (Azarías): 781-740
Asiria: Tiglat-pileser II: 745-727. Comienza la política de auxiliar pueblos conquistados	721 700	Jehú: 841-814 Joacaz: 814-798 Joás: 798-783	Profecías de Isaías y Miqueas: c.740 Jotam: 740-736
Guerra siroefraimita	650	Jeroboam II: 783-743	Ahaz: 736-716
Israel y Siria luchan contra Judá: 734		Profecías de Amós y Oseas: ca. 750	
Asiria: Salmanasar V: 726-722		Zacarías: 743 (6 meses) Salum: 743 (1 mes) Menahem: 743-738	Ezequías: 716-687
Sargón II: 721-705		Pecahías: 738-737	Manasés: 687-642
Senaquerib: 705-681		Pécah: 737-732	
Esarhadón: 681-669		Oseas: 732-724	
Assurbanipal: 668-621			
		Caída de Samaria: Deportaciones, sincretismo religioso: fin del reino del norte	

		Reyes de Israel	*Reyes de Judá*
			Amón: 642-640
			Profecías de Sofonías: ca. 630
Babilonia: Nabopolasar: 626-605	625		Vocación de Jeremías: ca. 627
Destrucción de Nínive: 612			Josías: 640-609
Batalla de Carquemis: 605	600		Reforma religiosa que se extendió a Samaria: 622
Babilonia: Nabucodonosor: 604-562	587/6		Profecías de Nahúm: ca. 612 Joacaz: 609 (3 meses)
			Joaquim: 609-598
			Sedequías: 598-587
			Comienzo de la actividad profética de Ezequiel: 593
			Caída de Jerusalén: 587/6

VII. Exilio de Israel en Babilonia: 587-538

Edad de hierro III	600 - 300 587/6	Luego de la toma de la ciudad y la destrucción del templo de Jerusalén, líderes judíos son desterrados de Jerusalén: 587/6 Godolías es nombrado gobernador: 587/6
Evil-merodac: 562-559		
Indulto de Joaquín: 561		
Babilonia: Nabónido: 559-539		
Ciro el persa conquista Babilonia: 539		

VIII. Época persa: Restauración: 538-333

Edicto de Ciro: fin del exilio: 538	538	Sesbasar es nombrado gobernador: 538
Persia: Cambises: 529-522		Restauración del altar de los sacrificios: 538
Darío: 522-486 Reorganización del imperio persa: Siria y Palestina forman la 5a. satrapía del imperio.	500	Construcción del "Segundo Templo" en Jerusalén: 520-515 Profecías de Hageo y Zacarías: 520

Persia: Jerjes I (Asuero): 486-465 Artajerjes I		Zorobabel nombrado gobernador; Josué, Sumo sacerdote.
Longímano: 465-423	400	Misión de Esdras en Jerusalén: 458 (428 ó 398) Profecías de Malaquías; Restauración de las murallas: 455-443
Jerjes II: 423		
Darío II Notos: 423-404	350	Segunda misión de Nehemías: 432
Artajerjes II Mnemón: 404-358	333	
Artajerjes III Ocos: 358-338 Arsás: 338-336 Darío III Codomano: 336-331		Judea se organiza como un estado teocrático, bajo el imperio persa: ca. 350
Alejandro Magno: conquista Persia (333) y Egipto (331)		

IX. Época helenística: 331-63

Alejandro Magno: 336-323 Luego de la muerte de la muerte de Alejandro, el imperio se divide en dos grandes áreas:			
Egipto: Imperio de los Lágidas	***Siria y Babilonia Imperio de los Seléucidas***		***Judea*** Judea sometida al poder de los Lágidas 323-197
Tolomeo I Soter: 323-285	Seleuco I Nicator: 312-280	300	Grupos judíos se establecen en Egipto y en Antioquía.
Tolomeo II Filadelfo: 285-246	Antíoco I Soter: 280-261 Antíoco II Teo: 261-246	250	Se prepara la traducción de la Ley o Pentateuco en griego (LXX). Posteriormente se traducen otros libros del AT: 250
Tolomeo III Evergetes: 246-221	Seleuco II Calínico: 246-226		
Tolomeo IV Filopátor: 221-205	Antíoco III El Grande: 223-187	200	
Tolomeo V Epífanes: 205-180	Seleuco IV Filopáter: 187-175		Judea sometida a los Seléucidas 197-142
Luego del triunfo de Antíoco III El Grande sobre los Lágidas, Egipto no desempeñó un papel preponderante en la política de Judá.	Antíoco IV Epífanes: 175-163 Antíoco V Eupátor: 163-162 Demetrio I Soter: 162-150		Antíoco IV saquea el templo de Jerusalén: 169 Decreto para abolir las tradiciones Judías.

Tolomeo VI Filométor: 180-145			Se instaura el culto al dios Júpiter Olímpico en el Templo de Jerusalén: 167
			Rebelión de los Macabeos para lograr la independencia judía de los seléucidas: 166-142 El templo es reconstruido y purificado: 164 Muerte de Judas Macabeo
	Alejandro Balas: 150-145	150	
Tolomeo VII: 145-116	Demetrio II: 145-138 con Antíoco VI: 145-142		Independencia de Judea; triunfo de la revolución Macabea: 142
	Antíoco VII Sidetes: 138-129		Gobierno de los Asmoneos: 142-63
	Demetrio II Nicator: 129-125		Juan Hircano, Sumo sacerdote y etnarca: 134-104
Tolomeo IX: 116-109			
	Antíoco VIII: 122-113 con Seleuco V: 122		
Tolomeo X: 108-89			
	Antíoco IX Cicico: 113-95		
		100	Aristóbulo I, Sumo sacerdote que tomó el título de rey: 140-103
Tolomeo XI: 88-80			Alejandro Janeo, Sumo sacerdote: 103-76
	Guerras de sucesión: 95-84	63	
Cleopatra VII, reina de Egipto: 51-31	Tigrames El Armenio: 83-64		
			Alejandro Salomé: 76-67
	Antíoco VII: 68-64		Aristóbulo II, rey y Sumo sacerdote: 67-63
Roma conquista Egipto: 31			
	Pompeyo, el general romano, conquista Jerusalén: 63		Juan Hircano II, Sumo sacerdote: 63-40 Herodes, rey de Judea: 37-4

Libros recomendados

Asurmendi, J. y García Martínez, Félix. «Historia e instituciones del pueblo bíblico». *Introducción al estudio de la Biblia. 1. La Biblia en su entorno*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1990.

Bright, John. *La historia de Israel*. Trad. del inglés por Marciano Villanueva. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1987.

Packer, James I.; Tenney, M. C. y White, Jr. W. *El mundo del Antiguo Testamento*. Trad. del inglés por Elsa Romanenghi de Powell. Miami: Editorial Vida, 1985.

Wright, A. G.; Murphy, R. E. y Fitzmyer, J. «Historia de Israel». *Comentario bíblico «San Jerónimo»*. Tomo 5. Trad. del inglés por Alfonso De la Fuente Adánez. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1972.

EL CONTEXTO HISTÓRICO DEL NUEVO TESTAMENTO

Equipo VPEE: José Soto Villegas

La mayoría de los libros del Nuevo Testamento se escribieron durante la segunda parte del siglo I d.C., y en ellos se refleja el medio histórico y cultural imperante en ese momento. El Nuevo Testamento surge entonces bajo la influencia de tres grandes culturas de la época: la judía, la griega y la romana. Por eso sobre la cruz de Jesús aparece un letrero escrito en hebreo, griego y latín (Jn 19.19-20).

El Nuevo Testamento y el ambiente judío

Sin conocimiento del factor cultural judío, es imposible comprender el Nuevo Testamento. Esto es cierto porque gran parte de los personajes de la época del Nuevo Testamento son judíos: Jesús, sus discípulos y sus apóstoles, y los primeros creyentes de la iglesia. Jesús habló el arameo, vivió en Galilea y Judea, y murió en Jerusalén.

Hay tres aspectos del ambiente judío que son importantes destacar aquí: el religioso, el social y el literario.

Aspecto religioso

Hay una estrecha relación entre la iglesia cristiana y el pueblo judío, sobre todo en lo que a la religión respecta. En el centro de la fe judía está la afirmación de que «Dios es el único Señor» (Dt 6.4; Mc 12.29; DHH), que sus leyes son sabias y dignas de obediencia (Sal 78.5-8), y que él ha escogido un pueblo para sí mismo. Nada de eso está ausente en la fe cristiana. En realidad, las Escrituras de Israel, donde los profetas dejaron registrado el mensaje de Dios para su pueblo, siguieron siendo las Escrituras de la iglesia cristiana. Sería mucho tiempo después cuando se agregaría el Nuevo Testamento. Por eso en el Nuevo Testamento se ven registradas muchas de las costumbres religiosas judías y se menciona a los grupos judíos más influyentes de la época (Mt 22. 23-33; Hch 23. 6-8; 1 Co 15.12-58).

Por otra parte, la esperanza en la venida del Mesías significaba para los judíos el deseo de ver cumplida la justicia por la mano misma de Dios. De modo que las naciones e individuos que se oponían al pueblo judío recibirían su castigo; y el pueblo escogido y los justos tendrían su recompensa. Pero con la muerte y resurrección de Cristo los primeros cristianos entendieron que la salvación prometida y el juicio mismo incluían a todos los seres humanos de todas las épocas (Jn 3.14-18; 12.32; 1 Ti 1.15; 2.4).

Aspecto social

También se debe tener en cuenta la situación social. En la sociedad israelita de la época de Jesús había tres clases sociales: una alta, una media y otra pobre. La clase alta se componía de las familias de los jefes políticos y religiosos, de los comerciantes solventes y terratenientes, y de los recaudadores de impuestos (publicanos). La clase media contaba con los medianos y pequeños comerciantes, los artesanos, los sacerdotes y los maestros de la ley. Por último, la clase pobre, la más numerosa, estaba formada por jornaleros que vivían al día (Mt 20.1-16), y por muchos otros que vivían al margen de la sociedad, como los mendigos, los leprosos y los paralíticos (Mc 10.46).

Según las leyes, el lugar más bajo en la escala social lo ocupaban los esclavos, aunque su situación real dependía de la posición y carácter de sus amos. Los esclavos que no eran judíos rara vez recuperaban su libertad. En cambio, los esclavos israelitas podían recuperar su libertad en el año sabático. El año sabático se celebraba cada siete años, y su objetivo era que no se cultivara la tierra durante un año, para celebrar así un año en honor a Dios (Ex 23.10-11; Lv 25.1-7; 26.34,43). Como no se debía cultivar, no se podían saldar las deudas, y éstas se perdonaban. Del mismo modo, eran liberados los esclavos israelitas que habían trabajado durante seis años.

Los principales oficios eran la agricultura, la ganadería, la pesca (en el lago de Galilea), trabajos artesanales (alfarería, zapatería, carpintería, albañilería, etc.) y el comercio. También la atención del templo daba trabajo a un gran número de sacerdotes y levitas.

Se dice que la población de Palestina en la época de Jesús pudo haber sido de aproximadamente un millón de personas.

Los judíos no formaban un grupo religioso y político unido. Decimos religioso y político porque ambos aspectos estaban muy relacionados. En este sentido, los judíos se habían dividido en muchos grupos. En el

Nuevo Testamento se mencionan varios de ellos: los fariseos, los saduceos, los herodianos y los maestros de la ley. Los **fariseos** eran un grupo más que todo religioso. Defendían la estricta obediencia de la ley de Moisés, de las tradiciones y de la piedad popular (Flp 3.5-6). Representaban el grupo con más autoridad entre el pueblo. Eran influyentes y participaban en la dirección política. Después de la destrucción del templo de Jerusalén (año 70 d.C.), fue el grupo que predominó entre los judíos. Este grupo sostuvo la idea de la vida eterna, el libre albedrío y la providencia. Los **saduceos**, en su mayoría, venían de familias de sacerdotes aristocráticos. El grupo se asociaba con los sacerdotes y con el Sanedrín o tribunal judicial israelí. Negaban la vida futura y la existencia de los ángeles y espíritus (Mt 22.23-33; Hch 23.6-8). También desaparecieron con la caída de Jerusalén. Un grupo menor fue el de los **herodianos** (partidarios de Herodes; Mt 22.16), y el de los **esenios**. Los esenios no se mencionan en el Nuevo Testamento; sin embargo, los historiadores y testigos de la época (Filón de Alejandría, Flavio Josefo, Plinio), e incluso los primeros padres de la iglesia (Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes), reconocieron su importancia. Cultivaban una vida comunitaria y muy organizada, los bienes eran comunes y exigían el celibato, la rectitud moral, la modestia, los vestidos blancos, las comidas comunitarias, las abluciones o ritos de purificación con agua, y el separarse del resto de los judíos. Creían en las doctrinas hebreas y en la necesidad de purificarse con persistencia. Pero también tenían muchas creencias paganas: el determinismo universal, la adoración del sol como dios, y la reencarnación. Este grupo, como los dos anteriores, desapareció al luchar contra Roma. Precisamente se desencadenó esta lucha en el año 66 d.C. por los **celotes** («los celosos»). Ellos eran fanáticos de la libertad y de una exagerada espera en los momentos culminantes de la vida y de la historia.

Por último, mencionaremos a un grupo importante por su influencia literaria: los **maestros de la ley** (escribas, letrados o rabinos). Ellos enseñaban la religión y las tradiciones, y explicaban las Escrituras. En su mayoría eran laicos. Enseñaban en el templo (Lc 2.46) o en las sinagogas (Hch 15.21). Ejercían mucha influencia por su piedad y erudición. Hacían estrictas interpretaciones de la ley, creían en cierta libertad humana, pero limitada por la providencia. Creían en la resurrección y en los ángeles, en la venida del Mesías y en la reunión final de todas las tribus de Israel. Su marcado carácter separatista los volvió presumidos, y con eso disminuyeron su fuerza espiritual. Junto con los fariseos, se opusieron fuertemente a Jesús (Mt 23). Sus enseñanzas se conservaron en la llamada «literatura rabínica», escrita después del Nuevo Testamento.

Aspecto literario

La literatura cristiana, ante todo el Nuevo Testamento, se inspira en el Antiguo Testamento y en el judaísmo contemporáneo. Esto es llamativo, porque el Nuevo Testamento y los primeros escritos cristianos se hicieron en griego. En efecto, sin importar la influencia griega, muchas palabras, mensajes y enseñanzas corresponden al espíritu hebreo. La enseñanza era primero oral y en arameo, luego se vertió al griego, pero conservando su cualidad judía. Así, en el Nuevo Testamento conservamos palabras como: **abbá** y **marana ta**.

El cristianismo primitivo se originó a partir del pueblo judío (Hch 2.46), y poco a poco fue distinguiéndose de éste, hasta separarse del todo. La separación definitiva fue motivada por el mismo mensaje proclamado: no es requisito ser judío para ser cristiano (Hch 15.1-35). Así, muchas personas que no eran judías se integraron a la iglesia y contribuyeron a la separación (Ro 11.11-12). Esa separación era de esperarse de todas formas, pues la fe en Jesucristo, el Hijo de Dios, existe porque con su vida, muerte, resurrección, presencia y actuación subsiguientes, se ha realizado un acontecimiento totalmente nuevo. Es la nueva creación (Mc 1.27; 2.21-22; Jn 13.34; Gl 6.15; Ef 2.15). Además, este nuevo acontecimiento se transmitió con formas literarias nuevas, como los evangelios, y con la transformación de formas tradicionales, como las cartas.

El Nuevo Testamento y el ambiente griego

Las grandes conquistas militares de Alejandro Magno en Asia (año 333 a.C.) hicieron que la cultura griega se difundiera por el occidente asiático, por el norte de África, por el sur de Europa y por Roma misma. No es de extrañar que, para el siglo I d.C., el griego fuera el idioma de las personas cultas de la zona del mar Mediterráneo, e incluso la lengua popular en muchas de las regiones de la zona. Esta difusión de la cultura griega es lo que se ha denominado «helenismo».

Dado que el pueblo de Israel sufrió diversas deportaciones masivas a lo largo de la historia, era común encontrar comunidades judías fuera de Palestina. Esas comunidades constituyeron lo que se llama el judaísmo

de la «diáspora» o dispersión. Aunque estas comunidades siguieron fieles a sus tradiciones religiosas (por ejemplo, Hch 16.13), adoptaron el griego como idioma propio. Hoy se acepta que después del año 70 d.C. eran más los judíos de la diáspora, que los que vivían en Israel. Fue así como en la comunidad judía de Alejandría (Egipto) se tradujeron al griego las Escrituras israelitas. La principal de estas traducciones es la «versión de los Setenta» o Septuaginta (LXX), la cual se convirtió en el texto de uso común de los cristianos de habla griega.

También en Jerusalén hubo un grupo de judíos cristianos que hablaban griego (Hch 6.1). Eso hizo posible la difusión del evangelio en las comunidades de la diáspora y entre los paganos (Hch 11.19-20). El judío más notable entre la diáspora es, sin duda, Pablo de Tarso. Pablo fue primero perseguidor de cristianos y luego, convertido ya al cristianismo, fue seguidor y propagador celoso de Cristo entre los paganos (Gl 1.14). Sus viajes misioneros abarcaron la mayoría del mundo conocido hasta entonces y sus cartas constituyen una parte muy importante del Nuevo Testamento.

Por todas estas razones no es extraño que el Nuevo Testamento se hubiera escrito en griego, aunque algunos manuscritos y tradiciones anteriores puedan sugerir que al inicio se escribieron en hebreo y arameo. Sin embargo, lo cierto es que su redacción y texto definitivos se hicieron y se conservaron en griego.

El Nuevo Testamento y el ambiente romano

Alrededor del siglo II a.C. el poder militar de Roma se había apoderado de todo el Mediterráneo. A partir del 63 a.C. Palestina quedó sometida al poderío militar y político de Roma.

Al inicio, los gobernantes judíos conservaron el título de reyes, aunque estuvieran sometidos al poder romano. El Nuevo Testamento destaca a Herodes el Grande, quien gobernó Palestina del 37 al 4 a.C. Fue bajo su mandato cuando nació Jesús (Mt 2.1-20; Lc 1.5). Cuando Herodes murió, el reino se dividió entre sus tres hijos: Arquelao gobernó Judea y Samaria hasta el año 6 d.C., Herodes Antipas en Galilea y Perea, hasta el 39 d.C., y Filipo en el nordeste del Jordán, hasta el 34 d.C. (Mt 2.22; Lc 3.1). Hacia el año 6 d.C., el emperador romano Augusto quitó del reino a Arquelao, y Judea y Samaria pasaron a ser propiedades del Imperio Romano. Los nuevos cambios administrativos incluyeron nuevas autoridades romanas (los prefectos y los procuradores). El más conocido de todos en la historia cristiana es Poncio Pilato, prefecto de Judea (26-36 d.C.) que condenó a muerte a Jesús (Mt 27.1-26).

Para el año 37 d.C., el rey Herodes Agripa sustituía a Filipo, y en el 40 d.C. a Herodes Antipas. En el año 41 d.C. Herodes Agripa extendió su dominio hacia Judea y así reconquistó un reino tan grande como el que había tenido su abuelo Herodes el Grande (Hch 12.1-19). Herodes Antipas murió en el año 44 d.C. (Hch 12.19-23), y con ello toda Palestina pasó a manos de los romanos. Esto duró hasta el año 66 d.C., cuando se produjo la guerra judía (Hch 23.24; 24.27).

Entonces Roma desplegó su fuerza militar por todo Israel. Los soldados se organizaban por «compañías», las que tenían a su cargo velar por la adoración del emperador en todo el imperio. Diez compañías formaban una legión (unos 6.000 hombres). Los soldados debían facilitar las conquistas y aplacar las rebeliones. Vigilaban las fiestas judías, las prisiones y las ejecuciones (Mt 28.11-15; Lc 23.47; Jn 19.2,23-24,34). Pese a ello, también los soldados se acercaban a Jesús y al cristianismo (Mt 8.5-13; 27.54; Lc 23.47; Hch 10; 27.3-11). En su carta a los efesios, Pablo compara al cristiano con un soldado romano (Ef 6.10-18).

El creciente descontento del pueblo judío hacia los romanos llegó a su punto máximo en el año 66 d.C. En ese año, los «celotes» organizaron una rebelión contra Roma. La lucha duró cuatro años. En el primer año de guerra, Roma decidió que los gobernadores de Palestina debían seguir siendo generales del ejército, a quienes llamaron «legados». El primero de ellos fue Vespasiano, quien en el año 69 d.C. fue proclamado emperador. La rebelión judía fue aplacada con la intervención de los ejércitos romanos que conquistaron Jerusalén y destruyeron el templo en septiembre del año 70 d.C. (Mt 24.2; Lc 21.20). Esta derrota se debió a la superioridad militar de los romanos y a las irreconciliables disputas internas de los judíos.

Con la caída de Jerusalén también desaparecieron las autoridades del Sanedrín, o Junta Suprema de los judíos; las familias sacerdotales se vieron diezmadas, y el grupo de los maestros de la ley empezó a desaparecer. El cargo de sumo sacerdote resultó obsoleto, al igual que el culto del templo. Las enseñanzas religiosas, tradicionales y culturales se reorganizaron alrededor de los rabinos y sus escuelas.

Fuera de Palestina, la iglesia cristiana supo aprovechar bien los beneficios que ofrecía el Imperio Romano. La unidad política y cultural facilitó la rápida propagación del evangelio por el mundo pagano (Ro 15.19,28; 1 P 1.1).

Esto se debió en parte a que en un principio las autoridades romanas no se oponían a la práctica de la religión judía ni de la religión cristiana. Pero cuando la fidelidad a Cristo entró en conflicto con los intereses de Roma, los primeros cristianos empezaron a ser martirizados y perseguidos. Los cristianos se resistían a dar culto al emperador y a sus dioses. A esto se agregó que muchas disposiciones contra los judíos también se aplicaron a los cristianos (Hch 18.2). Esta tensa situación en que vivieron los cristianos de los siglos I y II se refleja en 1 P 4.12-16 y en el libro de Apocalipsis, donde Roma aparece como el enemigo número uno del cristianismo.

Cronología del Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento no encontramos fechas que nos ayuden a escribir una cronología tal como se hace hoy, con el calendario moderno de uso universal. Sin embargo, encontramos detalles cronológicos propios de la forma en que los judíos medían el tiempo. Esos detalles del Nuevo Testamento, así como otros encontrados en obras seculares escritas en aquellos tiempos, nos ayudan a fijar fechas aproximadas para los sucesos de la vida de Jesús y la vida de la iglesia en el tiempo de los apóstoles.

La vida de Jesús

Su nacimiento. Según Mateo 2.1, Jesús nació cuando Herodes el Grande era rey de Judea. Esto quiere decir que su nacimiento no pudo ocurrir después de la muerte de Herodes. El historiador judío Josefo dice en su libro *Antigüedades* que, antes de morir Herodes, hubo un eclipse de luna. Sabemos que entre el año 5 y 4 a.C. hubo varios eclipses. El que ocurrió precisamente antes de la muerte de Herodes pudo ser el del 12 de marzo del 4 a.C. Josefo mismo dice que Herodes murió antes de la Pascua del 11 de abril del 4 a.C. La fecha de la muerte de Herodes tuvo que ser entonces a principios de abril de ese año.

En Lucas 2.1 se nos dice que Jesús nació durante el tiempo en que se hacía el censo ordenado por el Emperador Augusto. Lucas nos informa además que el censo fue realizado por el gobernador romano de Siria llamado Quirinio. Por las pruebas encontradas en documentos del historiador Josefo y otros documentos antiguos, algunos fijan como fecha probable de ese censo el año 8 a.C.

De ese modo, lo único que podríamos afirmar es que el nacimiento de Jesús tuvo lugar entre los años 8 a.C. (censo de Quirino) y 4 a.C. (muerte de Herodes). La fecha que todos aceptan con más probabilidad es la de los años 7 ó 6 a.C.

Su ministerio. Sabemos que Jesús comienza su ministerio después de ser bautizado por Juan el Bautista, y a su regreso del desierto (Lc 3.21–4.14), pero no tenemos datos de la fecha exacta en que esto sucedió. Para fijar la fecha, recurrimos a la sincronización que el evangelista Lucas hace del ministerio de Juan el Bautista (Lc 3.1).

Lucas nos dice que Juan comenzó su ministerio cuando el emperador Tiberio ya llevaba reinando casi quince años. El historiador Josefo asegura que Tiberio comenzó a reinar al morir Augusto en el año 14 d.C. Esto quiere decir que el año 15 de su reinado sería el 28 ó 29 d.C., y que esa sería la fecha probable del comienzo del ministerio de Juan el Bautista y de Jesús mismo.

También puede confirmarse esta fecha si se toma en cuenta la cita de Juan 2.20, en la que se dice que la construcción del templo llevaba ya 46 años. Según Josefo, Herodes comenzó la reconstrucción del templo en el año 20 a.C. Sumando entonces 46 años, nos da la fecha de 27 ó 28 d.C.

Según Lucas 3.23, Jesús tenía unos treinta años de edad cuando comenzó su ministerio y, de acuerdo con el Evangelio según Juan, su ministerio pudo durar unos dos años y medio. Llegamos a esta conclusión porque Juan menciona claramente tres Pascuas durante el ministerio de Jesús (Jn 2.13-23; 6.4; 7.2; 10.22; 12.1).

Su muerte. Según el calendario judío, la Pascua en que murió Jesús se celebró el viernes 7 de abril del año 30 d.C.

La iglesia en la época de los apóstoles

Para hacer una cronología aproximada de todos los acontecimientos importantes en la vida de la iglesia durante la época de los apóstoles, recurrimos a los únicos sucesos narrados en el libro de Hechos que pueden fecharse con precisión según fuentes judías y romanas. Es a partir de esas fechas como se pueden fechar los demás sucesos (véase la Tabla cronológica).

Primero que todo mencionemos la muerte del rey Herodes Agripa I (Hch 12.23), ya que es la fecha que con más exactitud se puede fijar. Según el historiador judío Josefo, Agripa fue nombrado rey de Palestina

poco después de que el emperador Claudio tomara el poder en Roma, en enero del año 41 d.C. Según Josefo, Agripa reinó durante tres años, por lo que la fecha de su muerte puede ser el 44 d.C.

Otro acontecimiento singular que se puede fechar es la hambruna mencionada en Hechos 11.28, pues varios autores antiguos la mencionan en sus libros (Josefo, Tácito y Suetonio), y en papiros egipcios se registra el alto precio que alcanzó el trigo en esa época. Según esas fuentes, hubo una gran hambruna entre los años 46 ó 47 d.C., cuando Tiberio Alejandro era procurador de Judea.

Aunque no se puede confiar mucho en un historiador tan tardío como Orosius (siglo V), cabe apuntar que él fecha el edicto del emperador Claudio para expulsar de Roma a los judíos (Hch 18.2), en el año 49 ó 50 d.C.

Por último, en Hechos 18.12 se menciona el juicio de Pablo ante el gobernador de Acaya, llamado Galión. Según una inscripción en latín encontrada en Delfos, Grecia, el gobierno de Galión puede ubicarse entre el 51 y 53 d.C.

Tabla cronológica del Nuevo Testamento

Emperadores de Roma	***Fecha***	***Historia del Nuevo Testamento***	***Gobernantes de Palestina***
	37 a.C.		Herodes el Grande 37-4 a.C.
Augusto	27 a.C.		
	7 ó 6 a.C.	Nacen Juan el Bautista y Jesús	
	4 a.C.		Arquelao (Judea; 4 a.C.-6 d.C.)
Tiberio	14 d.C.		
			Herodes Filipo (Iturea; 4 a.C.-34 d.C.)
			Herodes Antipas (Galilea; 4 a.C.-44 d.C.)
	26 d.C.		Poncio Pilato (26-36 d.C.)
	28 d.C.	Bautismo de Jesús	
		Muerte de Juan el Bautista	

Emperadores de Roma	***Fecha***	***Historia del Nuevo Testamento***	***Gobernantes de Palestina***
		Jesús en Jerusalén para la Pascua (Jn 2.13),	
		Jesús en Samaria (Jn 4.35)	
		Jesús en Jerusalén para la Fiesta de los Tabernáculos (Jn 5.1)	
	29 d.C.	Alimentación de los cinco mil (Jn 6.4; era tiempo de la Pascua)	
	30 d.C.	Jesús en Jerusalén para la Fiesta de los Tabernáculos (Jn 7.2)	
		Jesús en Jerusalén para la Fiesta de Dedicación (Jn 10.22)	
		Jesús es crucificado y resucita (Época de Pascua)	
		Pentecostés (Hch 2.1ss)	
	33 d.C.	Apedrean a Esteban (Hch 7.1ss)	
	34 d.C.	Conversión de Pablo (Hch 9.1ss)	
		Visita de Pablo a Jerusalén	
Calígula	37 d.C.		
Claudio	41 d.C.		Herodes Agripa I, Rey de Judea; 41–44 d.C.
	46 d.C.	Primer viaje misionero de Pablo; 46–48 d.C. (Hch 13-14)	
	48 d.C.	Concilio Apostólico en Jerusalén (Hch 15.1-29)	

Emperadores de Roma	Fecha	Historia del Nuevo Testamento	Gobernantes de Palestina
	49 d.C.	Segundo viaje misionero de Pablo; 49–53 d.C. (Hch 15.36-18.23)	
	50 d.C.	Se escribe Santiago (50 ó 58 ?)	Herodes Agripa II, 50–93 d.C. (territorio norte)
	51 d.C.	Se escribe 1,2 Tesalonicenses	
	52 d.C.		Félix, Procurador romano; 52–60 d.C.
Nerón	54 d.C.	Tercer viaje misionero de Pablo; 54–58 d.C. (Hch 18.23-21.17)	
		Pablo permanece en Éfeso	
	56 d.C.	Pablo sale hacia Tróade	
	57 d.C.	Pablo en Macedonia y Acaya. Se escriben 57-58 d.C. 1 Corintios, Gálatas, Filipenses (?), 2 Corintios, Romanos	
	58 d.C.	Pablo arrestado en Jerusalén (Hch 21.27-33)	
		Pablo, preso en Cesarea 58-60 d.C.	Festo, procurador romano (60–62 d.C.)
	60 d.C.	Pablo es llevado a Roma	
	61 d.C.	Pablo permanece dos años en prisión domiciliaria (Hch 28.30). Se escriben 61-63 d.C. Colosenses, Filemón, Efesios	

Emperadores de Roma	Fecha	Historia del Nuevo Testamento	Gobernantes de Palestina
	64 d.C.	Se escribe 1 Pedro (?)	
	67 d.C.	Se escriben Tito, 1,2 Timoteo, Hebreos	
Galba	68 d.C.		
Otto	69 d.C.		
Vitelius			
Vespasiano			
	70 d.C.	Caída de Jerusalén. Se escribe, 70 (?): Marcos; (70-80): 2 Pedro, Judas	
Tito	79 d.C.		
	80 d.C.	Se escriben (?) Mateo, Lucas, Hechos	
Domiciano (81-96 d.C.)	81 d.C.	Persecución de la iglesia	
	96 d.C.	Se escriben Juan, Apocalipsis, 1,2,3 Juan	
	98 d.C.	Muerte de Juan	

Libros recomendados

Harrington, Wilfrid J. *Iniciación a la Biblia*. La plenitud de la promesa. Tomo II. Santander: Editorial «SAL TERRAE», 1967.

Packer, J. I. *El mundo del Nuevo Testamento*. Miami: Editorial Vida, 1985.

Paul, André. *El mundo judío en tiempos de Jesús*. Historia política. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

Saulnier, Ch. y Rolland, B. *Palestina en los tiempos de Jesús*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1981.

Schultz, Hans Jürgen. *Jesús y su tiempo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1968.

GEOGRAFÍA BÍBLICA

Pedro Ortiz V.
José Soto Villegas

Los individuos y los pueblos no viven en el vacío. Las casas que fabrican, las actividades comerciales y las gestiones políticas que los distinguen, y aun las herramientas y armas que utilizan, revelan el ambiente físico en el cual viven. El clima y el terreno determinan las labores agrícolas, la forma de vestir y el tipo de vivienda. La flora y la fauna afectan los hábitos alimentarios. El comercio y el desarrollo industrial están íntimamente relacionados con la materia prima disponible y el acceso a los mercados de una región. La industria marítima se relaciona con la disponibilidad de puertos y el acceso al mar. Incluso la ubicación de las ciudades no es accidental; por lo general están ubicadas en lugares estratégicos para el comercio y el transporte. La topografía de la región afecta sustancialmente las fronteras y la administración de las ciudades. Es por todo eso por lo que nos detenemos aquí a estudiar el mundo tras los relatos bíblicos. El conocimiento de ese mundo nos ayudará en la recta comprensión e interpretación del texto bíblico.

La geografía física del mundo de la Biblia

Ante todo, debemos darnos cuenta de que el mundo de la Biblia no es sólo el territorio conocido como «Tierra Santa», es decir, Palestina. Si bien es cierto que Palestina es de suma importancia en la historia bíblica, el contexto geográfico que la rodea no lo es menos. Por lo tanto, antes de considerar la geografía de Palestina, daremos un breve vistazo a su contexto geográfico.

Babilonia: En un principio, el territorio de Babilonia se extendía desde el Golfo Pérsico hasta la latitud 34º norte, y se encontraba rodeado por los ríos Tigris y Éufrates. Limitaba al norte con Asiria y Mesopotamia, y al sur con el Golfo Pérsico. Al este, separado por una cadena montañosa, estaba Elam, y al oeste, el desierto Arábigo. (Mapa 1)

Pero las conquistas babilónicas extendieron su territorio, hasta ocupar Nínive y toda Asiria, Armenia, Palestina, Siria y Egipto.

Su privilegiada situación geográfica entre los dos ríos, Éufrates y Tigris, le dio mucha prosperidad, pues su territorio era irrigado por numerosos canales que hacían de esa tierra un lugar fértil, que alimentaba a una gran población.

Asiria: Asiria fue en un principio una provincia de Babilonia. Se desconoce el tiempo de su independización, pero sabemos que ocurrió en algún momento de la vida del rey babilónico Hammurabi (1728-1686 a.C.). Su primera capital fue Asur, que posteriormente fue sustituida por Nínive.

Asiria se encontraba en el llano de Mesopotamia. Su límite norte eran los lagos Van y Urmia; al este tenía a Media, y al oeste el río Éufrates; en el sur, su límite era Babilonia (Mapa 1). Su territorio medía unos 450 km. de norte a sur, y unos 257 km. de este a oeste. Era un territorio altamente fértil y poblado. Sus habitantes fueron prósperos y civilizados.

Siria: Geográficamente hablando, Siria es toda la región comprendida entre el continente asiático y el continente africano, entre la costa del Mediterráneo y el río Éufrates. Pero políticamente la región se ha dividido en Siria, al norte, y Palestina, al sur.

Toda la región de Siria está conformada por la costa oriental del Mediterráneo y el territorio que va desde el monte Tauro hasta cerca del Mar Rojo, que a su vez consta de dos cadenas montañosas y un extenso valle entre ambas. Las montañas son el límite con el desierto. (Mapa 1)

Desierto de Sinaí: Está formado por todo el territorio entre Egipto y Edom. Tiene forma de triángulo, con el Mar Rojo al oeste y el Golfo de Aqaba al este. Su área total consta de unos 51.800 km2. Dos terceras partes de su territorio carecen totalmente de agua, y su suelo es duro. Hay una franja de unos 32 km. de terreno arenoso situado entre el Mar Rojo y los lagos Amargos (al este), y varias lomas de piedra caliza (al oeste). También encontramos la Cordillera de Granito, que es la parte más regada del desierto, y por eso constituyó la mejor región de paso entre Egipto y Edom. Luego está el valle de Arabá, entre el Mar Muerto y el Golfo de Akaba (16 km. de ancho por 193 de largo), rodeado de montañas y con numerosos manantiales (Mapa 2).

Egipto: Se encuentra al noreste de África. Su territorio se extendía desde la costa del Mar Mediterráneo (norte) hasta la primera catarata del río Nilo (sur). Al este, sus límites son Arabia y el Mar Rojo, y al oeste está el gran desierto (Mapa 2). La población de Egipto se situó siempre

alrededor del río Nilo. La fertilidad del territorio se debe al Nilo y a su inundación anual, la cual es provocada por las lluvias que caen en el territorio donde nace el río. En Egipto nunca llueve, pero el río riega toda la región, manteniéndola fértil, pues la inundación deja depósitos de agua cada año.

Asia Menor: En la época del Nuevo Testamento, Asia Menor estaba dividida en varias provincias romanas y estados clientes: Asia, Bitinia y Ponto, Galacia, Cilicia y Capadocia (Mapa 3). Dentro de su geografía se incluyen también varias islas cercanas: Chipre, Patmos, Rodas, Samotracia, Cos, Asón, Mitilene, Quio, Cnido. En toda la región de Asia Menor ubicamos ciudades que, de una u otra manera, jugaron un papel importante en la historia del Nuevo Testamento, como Tarso, Derbe, Listra, Iconio, Antioquía de Pisidia, Perge, Atalia, Hierápolis, Laodicea, Colosas, Filadelfia, Sardis, Esmirna, Tiatira, Éfeso, Pérgamo y Tróade. (Véase Mapa 4)

Palestina: Pasemos ahora a considerar el territorio donde se desarrolla la mayor parte de la historia bíblica.

Nombre: El nombre de Palestina está relacionado con la palabra «filisteos», cuyo país se llamó Palesto (800 a.C.) y Palóshet (Ex 15.14; Is 14.29,31).

Sin embargo, este no es el nombre utilizado en la Biblia. Surgió más bien del lenguaje administrativo del Imperio Romano, cuando la provincia de Judea comenzó a llamarse «Siria-Palestina» o «Palestina». En el Antiguo Testamento se le llama de diferentes maneras:

«La tierra que yo, el Señor, juré dar a los antepasados de ustedes»
«Tierra prometida»
«Tierra de Canaán»
«Tierra de Israel» (el término más utilizado)
«Tierra de los hebreos»
«Tierra santa»
«Siria-Palestina»

«Canaán» (Gn 12.5; Ex 15.15) es el término que se usó cuando ese territorio era sólo una esperanza o una promesa. Luego que los israelitas ocuparon la tierra, el término dejó de usarse. El nombre «Canaán» probablemente significa «rojo-púrpura», en alusión a un tipo de tinte que se elaboraba en la región.

Límites: los límites de Palestina, de norte a sur, son conocidos en la Biblia así: «Desde Dan hasta Beerseba» (Jue 20.1), y en algunos textos

es algo más amplia: «Desde el río de Egipto hasta el río grande, el Éufrates» (Gn 15.18; estos son conocidos como los límites ideales). Mide, más o menos, entre 320 y 380 km, desde Dan, al norte, hasta el límite sur en la península de Sinaí. La frontera norte se extendía desde Tiro, en la costa del Mar Mediterráneo, hasta Damasco. La frontera sur va desde el río de Egipto hasta la parte sur del Mar Muerto. (Véase Mapa 5)

De oeste a este, los límites van desde la costa mediterránea hasta la depresión del Jordán. La longitud varía, de 50 km. por el norte a unos 80 km. por la zona sur del Mar Muerto. Como la meseta montañosa al este del Jordán (unos 30 km.) por Transjordania no debiera considerarse territorio israelita, toda la extensión sería de unos 23.000 km2. (un poco mayor que Bélgica y mucho menor que Suiza; Costa Rica mide aproximadamente 50.000 km2).

Palestina está claramente dividida en cuatro franjas casi paralelas, que corren de norte a sur (Mapa 6). Desde el este hacia el oeste, esas franjas son:

«Montañas de Transjordania»: Esta cordillera, situada al este de Palestina, forma una sección alta de terreno que se divide en subregiones por los ríos Yarmuk, Jaboc, Arnón y Zereb (Mapa 5). La región, de acuerdo con los relatos bíblicos (Jos 18.7-10), perteneció por algún tiempo a Rubén, Gad y Manasés, durante el período de los jueces (Mapa 7). El control israelita de esta región fue esporádico.

Los cuatro ríos que se encuentran en sus suelos señalaron, durante diversos períodos, las fronteras orientales de los pueblos vecinos de Israel. Desde el sur, el primer pueblo es Edom, que ocupaba 170 km. de territorio entre el golfo de Akaba y el río Zereb (Mapas 5 y 7). Los edomitas fueron sometidos por David (2 S 8.13-14) y, posteriormente, durante el reinado de Salomón, los israelitas explotaron sus minas de cobre y de hierro. Al norte se encuentran los pueblos de Moab y Amón, cuyos dominios se extendían 130 km. entre el Zereb y el Jaboc (Mapas 5 y 7). Entre estos pueblos no existía una frontera natural definida. Y finalmente, más al norte, entre el Jaboc y el Yarmuk, a unos 55 km. de distancia, se encuentra la región de Galaad: rica en bosques, ganadería y agricultura; famosa también por sus perfumes y sus hierbas medicinales (Jer 8.22; 46.11).

«Depresión del Jordán»: Es la parte geográfica más distintiva de Palestina. La depresión llega hasta 400 m. bajo el nivel del mar, y se extiende desde el norte, en Siria y el Líbano, y continúa al sur del Mar Muerto, por el desierto de Arabá, por la costa este de África.

El río Jordán, que divide la región en Cisjordania y Transjordania, recibe sus aguas de las faldas del Monte Hermón y de la región de Dan, y desemboca finalmente en el Mar Muerto. A través de su trayectoria, se producen tres lagos: el antiguo lago Huleh (Mapa 5) o «aguas de Merom» (Jos 11.5,7) –drenado por Israel en 1967–; el de Galilea –también conocido como Tiberias o Genesaret, a 260 m. bajo el nivel del mar–, y el Mar Muerto –a 390 m. bajo el nivel del mar–. El lago de Galilea se consideraba como el centro de la provincia de Galilea. En su lado occidental son frecuentes los remolinos, pero su agua es dulce y abundante en peces. El Mar Muerto es salobre y rico en aguas sulfurosas, y quizá contenga en sus profundidades fuentes termales; su amargor y concentración de substancias es notable debido a la constante evaporación.

El río Jordán fluye a través de una franja geológica excepcional. Partiendo de Turquía, el valle que enmarca el río continúa a través de Siria, Líbano, Palestina y el mar Rojo; finalmente resurge en el continente africano. Es la falla geológica más profunda y larga de la tierra: su extensión es de 6.500 kms. Las aguas del Jordán viajan en rápido y lodoso zigzag. Debido a su profundidad no se puede utilizar con facilidad para el riego, pero son sus afluentes los que favorecen el riego, la humedad y las cosechas de la zona.

«Montañas de Palestina» o «Cisjordania»: Esta franja geográfica ha sido testigo de gran parte de la historia bíblica. Incluye una serie de montañas, colinas y valles entre el Jordán y el Mediterráneo. Por esta cordillera se riega la región. A un lado de sus pendientes, las aguas llegan a la llanura de la costa del Mediterráneo; y al otro, al valle del Jordán. Esta sección central de Palestina se ha dividido en tres secciones: Galilea, al norte; al centro Samaria; y Judá, al sur. Entre Galilea y Samaria se interponen las llanuras de Esdraelón y Jezreel.

La región de Galilea se divide en dos secciones de importancia. La alta Galilea, que mantiene una altura media de 600 m., cuenta con la cima más alta de la región: el monte Yermac, o Merom, con una altura aproximada de 1.208 m. (Mapa 5) La parte baja, cuyos montes no superan los 600 m., cuenta con el Tabor, con una altura de 588 m.

Sobre las famosas «Alturas de Golán» se levanta el monte Hermón (Mapa 5), con sus nieves perpetuas. La cadena de montañas que incluye el Monte Carmelo (Mapa 5), escenario de la gran lucha de Elías con los profetas de Baal (1 R 18.1-40), se extiende a lo largo de 24 km., y alcanza una altura de 546 m.

Luego de la llanura de Jezreel se encuentran las montañas de Samaria, con sus montes Ebal y Gerizim (Mapa 5), cuyas cimas llegan a los 940 y 881 m. respectivamente. Hacia Jerusalén, en Baal Jasor, al norte de Betel, la altura alcanza los 1.016 m.; y el monte de los Olivos se alza a 818 m. Por último, los montes de Judá se extienden por una región de 70 km. de largo por 20 km. de ancho, desde Jerusalén hasta Beerseba.

Las ciudades y poblados más importantes de Palestina se encontraban en esta región de la cordillera central (Mapa 11). De norte a sur se pueden identificar, entre otras, las siguientes: en la región de Galilea, Nazaret y Cafarnaúm; cerca del monte Carmelo se identifica a Meguido; Jezreel está emplazada en las faldas de los montes Gelboé (2 R 9-10); en la región de Samaria se encuentran Siquem, Tirsa y Samaria; hacia el sur se distinguen Silo, Betel, Mizpa, Rama, Geba, Gabaón, Gibea y Jerusalén; finalmente, hacia el sur de la Santa Ciudad, Belén, Hebrón y Beerseba.

Nazaret es una aldea meridional de las sierras de Baja Galilea, sobre la llanura de Esdraelón. Allí tuvo su viña Nabot, y su tierra fue testigo de las derrotas de Saúl. Allí estuvo la casa de Eliseo, se dieron los sacrificios del profeta Elías, y creció Jesús como «el hijo del carpintero».

«Llanura costera del Mediterráneo»: Esta se encuentra al oeste de Palestina. De norte a sur, la llanura se presenta casi en forma rectilínea desde el golfo de Alejandreta –en la sección noreste de la cuenca–, hasta Gaza y Rafia, donde gira hacia el oeste (Mapa 8). Cruza las costas de Siria, Líbano –antigua Fenicia– y Palestina.

Por la costa, los límites naturales de Palestina lo señalan la desembocadura del río Leontes, en el norte, y del río de Egipto al sur: 340 km. de costa (Mapa 8). Sus playas no incluyen ningún puerto natural de importancia; por esa razón los habitantes de esa sección de Palestina no desarrollaron vías marítimas de importancia, cosa que sí hicieron los fenicios, sus vecinos del norte. Durante la monarquía del Antiguo Testamento, el puerto principal estaba en Jafa (2 Cr 2.15; Jon 1.3).

El monte Carmelo divide la región en dos secciones: el tramo norte es estrecho; el sur se ensancha y presenta tres llanuras: la de Dor, la de Sarón y la de Filistea. En esta última llanura se encuentran las cinco ciudades filisteas: Ecrón, Azoto, Ascalón, Gat y Gaza (Mapa 9).

Entre las montañas de Judá y la costa del Mediterráneo la Biblia identifica una región con el nombre de «Sefela» –término hebreo para

«tierras bajas»–. Es una zona intermedia entre la llanura y la montaña, que incluye ciudades de importancia como Gezer, Bet-semes, Azeca, Maresá y Laquis (Mapa 9). Su fertilidad (1 R 10.27; 2 Cr 1.15; 9.27) es proverbial, y su posición estratégica le dio celebridad.

Es aquí donde se desarrolló la historia bíblica casi en su totalidad. Un escenario muy pequeño: de Jerusalén a Samaria sólo hay 55 km. de distancia.

A pesar de sus limitaciones físicas, Palestina es una región de importancia múltiple. Desde comienzos de la historia ha jugado un papel protagónico en la vida política, comercial y cultural de la región. Tiene una superficie configurada por mares, ríos, montañas y valles. En sus terrenos se encuentran la tierra de Jericó – la ciudad más baja de toda la tierra–, que es quizás el asentamiento urbano más antiguo de la humanidad, y el Mar Muerto, que es el punto más profundo del globo terráqueo.

En esa región tan pequeña, cada ciudad, cada monte y cada río tiene una potencialidad arqueológica de importancia. Y la evaluación e interpretación de los descubrimientos arqueológicos en Palestina han contribuido sustancialmente a una mejor comprensión de las culturas que vivieron en esos territorios.*

La ubicación geográfica de Palestina pone de manifiesto su importancia geopolítica. La región donde se llevaron a cabo muchos de los grandes acontecimientos descritos en la Biblia está situada en el punto de confluencia entre Eurasia y África, entre Oriente y Occidente, entre los valles del Nilo y el Río Éufrates.

Clima: El clima de Palestina está determinado por la posición geográfica, la configuración de la región y la proximidad al desierto. Aunque posee variedad en el clima, por lo general se reconocen en la región dos estaciones fundamentales: el invierno, con su temporada de lluvias; y el verano, que es un período de gran sequía. Las llamadas «lluvias tempranas» llegan en el otoño, y con ellas comienza el calendario agrícola. El período de mayor lluvias en Palestina se manifiesta desde diciembre hasta marzo; y las llamadas «lluvias tardías», tan importantes para la cosecha, se producen en abril y mayo (Jer 3.3; Am 4.7).

Palestina está enclavada entre el mar y el desierto, y las lluvias se producen en el mar, desde el oeste de la región. La precipitación pluvial decrece de oeste a este, aunque ese efecto es aminorado por la altura

* Véase el capítulo «ARQUEOLOGÍA BÍBLICA».

de las montañas. La lluvia se precipita mayormente al oeste de la cordillera de Cisjordania y de Transjordania (Mapa 6). La precipitación pluvial anual en la costa y en Jerusalén es de 24-26 pulgadas; en Meguido, 16, y al sur de Hebrón, 12.

La temperatura en la costa durante los veranos es por lo general caliente, aunque en las montañas es más placentera. En la cordillera, como en Jerusalén, a veces cae nieve.

Durante el verano es común ver incendios forestales. En el desierto, arden los cardos y la hierba en varios kilómetros, lo que hace que muchos animales salgan de sus madrigueras.

Durante el año del oeste soplan vientos que, con la ayuda del mar, cumplen dos funciones importantes en la vida de Palestina. En el invierno, esos vientos húmedos provenientes del mar hacen contacto con las montañas frías y dejan caer su humedad, causando las lluvias invernales. En el verano, esos vientos vienen del noroeste y, por eso, son más secos. Al entrar en contacto con el calor del verano no se producen lluvias, pero sí una brisa fresca que reduce el calor del día.

Al este del Jordán y al sur del Neguev está el desierto, donde es mínima la precipitación pluvial. En esa región los cambios bruscos de temperatura producen vientos cálidos y secos que pueden tener efectos devastadores para la agricultura palestina. De particular importancia son los vientos «sirocos», que se producen al comenzar el otoño y al finalizar la primavera. Los profetas de Israel identificaron esos vientos con la ira de Dios (Is 27.8; Ez 17.10; Os 13.15).

El clima de Palestina hace de la región uno de los lugares más saludables del mundo. La temperatura promedio anual varía entre los 17º y 22ºC. Los días más calientes no pasan de los 33ºC, y el frío durante el invierno rara vez baja al punto de congelación. En febrero la temperatura promedio es de 8ºC, sube a lo largo de marzo y abril, de 13ºC a 16ºC. Para mayo y junio la temperatura sube de 18ºC a 25ºC; en julio y agosto se mantiene cerca de los 27ºC; en septiembre y octubre baja de 27ºC a 22ºC. Después de las lluvias de noviembre la temperatura baja casi a 17ºC, y en diciembre llega a bajar hasta casi 11ºC. Luego, en enero, debido a la nieve, los vientos fríos y el poco sol, la temperatura llega a bajar hasta 8ºC.

Esa variación de temperatura a lo largo del año ha hecho de los habitantes de Palestina personas sumamente adaptables y resistentes. Su contextura corporal es lo bastante elástica para resistir los cambios.

Flora y Fauna: La flora de Palestina puede brevemente listarse bajo tres grandes divisiones. **Cereales**: Trigo, cebada y mijo (millo). **Frutas**: Olivos, uvas, manzanas, almendros, granados, higos, moras, nueces, plátanos y naranjas. **Árboles**: Pinos, cedros, terebintos, robles, tamariscos, sicómoros, eucaliptos y palmeras.

Algo similar se puede hacer con la fauna. **Animales no domesticados:** Leones, hienas, chacales, gacelas, jabalíes, lobos, zorros, osos, ciervos, corzos, escorpiones, langostas. **Aves**: cigüeñas, gavilanes, halcones, águilas, cuervos, perdices, palomas y tórtolas. **Peces**: se han contado hasta hoy 30 especies diferentes. **Animales domésticos**: ganado vacuno, bueyes, caballos, asnos, cerdos, ovejas, cabras, camellos.

Geografía humana y económica

Desde la antigüedad hasta ahora, el país se ha ido empobreciendo por culpa del hombre. En épocas antiguas las zonas montañosas de ambos lados del Jordán fueron bosques que, debido a la deforestación, ya no existen. Esto ha provocado la erosión de sus suelos. De hecho, el país nunca fue rico. La economía del país es esencialmente pastoril y agrícola. La estepa y la montaña no le permitieron producir tanto para una población grande.

Población: En la primera parte del siglo VIII a.C. (época de prosperidad económica) había menos de 800.000 habitantes. La población del Reino del Norte no llegaba a 300.000 habitantes, y Judá era tres veces menor. Agregando la población de Amón, Moab y Edom, nunca llegaron a más de un millón de habitantes.

Las ciudades del Antiguo Testamento eran muy pequeñas y poco pobladas. Las ciudades importantes eran de unas cuantas hectáreas y algunos millares de habitantes. Otras poblaciones (en este caso, por sus características se les consideraría aldeas) medían menos de una hectárea y contaban con menos de mil habitantes.

Jerusalén en Judá, y Samaria en Israel, eran ciudades de gran extensión, pero no contaban con más de 30.000 habitantes.

Las ciudades se construían cerca de una fuente, o sobre una capa de agua subterránea.

En cuanto a Palestina, las regiones más pobladas eran: el borde de la llanura de Esdraelón, la baja Galilea, la vertiente oeste de la montaña de Judea, y la Sefela.

Tipos de oficio en la población: Los habitantes en su mayoría eran campesinos dedicados a la agricultura, sobre todo en la parte norte del país. Los cultivos de esta región eran trigo, cebada, olivos, uvas e higueras.

Los habitantes de la parte sur eran pastores dedicados a la cría de ovejas y cabras, y poco ganado mayor.

Las irregularidades físicas de la región (clima-relieve) producen en parte falta de unidad en la población. El terreno es muy quebrado (tiene elevaciones desde el nivel del mar hasta 1.000 m. de altura en una distancia de 25 km. (Mapa 6); esto se da constantemente a lo largo del territorio), por lo que ciudades y pueblos forjaron estilos de vida e intereses distintos.

Vías de comunicación: Por su ubicación entre las grandes civilizaciones que se desarrollaron entre los ríos Tigris-Éufrates y el Nilo, y por estar enclavada al sur de los reinos del Asia Menor, Palestina desempeñó un papel preponderante en la historia del Próximo Oriente Antiguo. En las caravanas de comerciantes y en los carros de guerra se transmitían valores culturales y comerciales que influyeron de forma destacada en la región. Esos intercambios culturales, comerciales y bélicos pusieron en contacto a los pueblos palestinos con sus vecinos del Próximo Oriente Antiguo.

Las relaciones entre los pueblos se efectuaban a través de una serie de caminos, de los cuales se mencionan algunos en la Biblia. Desde el cuarto milenio a.C. fue importante la influencia de la cultura mesopotámica en Egipto. La ruta comercial entre estas culturas se conoce como «el camino de la tierra de los filisteos» (Ex 13.17); los egipcios lo llamaban «el camino de Horus». Comenzaba en Zilu, Egipto, y seguía cerca de la costa, a través del desierto, para llegar a Rafia, Gaza, Ascalón, Asdod y Jope; hacia el norte cruzaba el Carmelo, por Meguido, y llegaba a la llanura de Esdraelón; proseguía al norte, hacia Damasco, por el sur del antiguo lago Huleh, o al sur del Mar de Galilea (Mapa 10).

Otra ruta de importancia se conoce como «el camino de Shur» (Gn 16.7). Nace en el lago Timsah, en dirección de Cades-barnea, desde donde prosigue hacia el norte, a través del Néguev, para llegar a Beerseba, Hebrón, Jerusalén y Siquem; también llega a la llanura de Esdraelón (Mapa 10).

La tercera de las más importantes rutas comerciales que pasaban por Palestina es «el camino real» (Nm 20.17-21). Procedente de Egipto, cruzaba Ezión-geber, al norte del golfo de Akaba, pasaba por Edom y Moab, para subir por Transjordania y llegar a Damasco (Mapa 10).

La vida en Palestina

La vida de los hebreos giraba en torno al hogar (Dt 6.4-9). Ellos se organizaban en aldeas, pueblos y ciudades. En las zonas montañosas las casas se construían con roca caliza gris, dándoles forma cuadrada o cuadrangular. Pero en los valles, las casas eran de adobe cocido al sol. En los techos se almacenaban alimentos, y sobre ellos se encontraba la azotea, considerada como el lugar más fresco y con mejor vista (Mt 10.27). Era el sitio adecuado para alojar a los visitantes (Hch 10.9). Los pobres vivían en casas de un solo aposento. En general, las casas eran acogedoras y frescas, aunque escaseaba el agua. Los pobres se sentaban y dormían en esteras, y se alumbraban con lámparas de aceite (Lc 15.8). Los ricos dormían en camas, comían en mesas, y contaban con servidumbre.

Por lo general, las mujeres esquilaban la lana de las ovejas del rebaño familiar (Pr 31.13). Se empleaba la lana en la confección de ropa. Los que contaban con plantas de lino se dedicaban a la fabricación de vestidos de ese material. El lino y la lana se usaban para hacer la ropa de los bebés, los cuales dormían en una cuna de madera que colgaba del techo de la casa. Antes de acostar al niño, la madre lo frotaba con sal en polvo y hojas de mirto.

La ropa dependía del clima y de la condición social. La gente se vestía con mantos largos y holgados. Los más ricos se vestían de lino y lana fina (Ez 34.3). Pero en general se usaba delantal, manto y una túnica blanca que, en el caso de los hombres, llegaba hasta la rodilla, y en el de las mujeres, hasta los tobillos. Los hombres usaban un paño blanco sobre la cabeza, atado con una cuerda de pelo de camello. A la cintura se ataban una especie de cartera, que venía unida al cinturón. Las mujeres vestían igual que los hombres, salvo por la presencia de un velo a color que se podía trenzar con el cabello. Sobre las vestiduras se solía echar una capa, que en las noches frías servía de frazada (2 Ti 4.13). Las ropas, por lo general, eran de dos piezas cosidas; sin embargo, como el caso de la túnica de Cristo, había ropas de una sola pieza y sin costuras, pero eso era un caso excepcional dentro de las costumbres judías (Jn 19.22-24).

En su mayoría, los judíos andaban descalzos. Para caminatas muy largas se usaban sandalias, que no eran más que un cuero atado al tobillo y cruzado en dos dedos (Is 5.27; Mc 6.9). Hombres y mujeres usaban aceites y perfumes. Algunas personas acostumbraban llevar

perfume en pequeños frasquitos hechos de piedras preciosas, los cuales se ataban al cuello (Mt 26.7; Mc 14.3).

La agricultura era la labor más importante. En el otoño se hacían las eras con el arado y se lanzaban las semillas. Con las lluvias de la primavera se daba la cosecha. La paja se separaba del grano usando bueyes que desgranaban lo cosechado, costumbre conocida en la Biblia como «trillar» (Dt 25.4; 2 S 17.19; 1 Co 9.10). En las tardes se aventaba el grano y volaba la paja; luego ésta era llevada al horno casero (Sal 1.4; Is 47.14; Jer 13.24). El grano se medía, y se empacaba o se almacenaba. Palestina era productora de uvas, higos, aceitunas, lentejas, frijoles, pepinos, ajos, cebollas, trigo y mostaza. El oficio de pescador no era muy gratificante: lo que se pescaba, se vendía; y si no, se salaba. Los israelitas no desarrollaron mucho la pesca, excepto en ríos y lagos, principalmente en el lago de Galilea. Puede ser que los Zebedeos y Simón Pedro usaran el tercer método de pesca de los judíos: la red de arrastre, con flotadores y lastre, y una serie de redes en dirección vertical que se estrechan hasta lograr la pesca (Jn 21.8; cf. Mt 4.8; Mc 1.16). Se acostumbraba comer los pescados ahumados y salados, junto con el pan (Jn 21.9). A veces se envolvían en una masa de trigo y se asaban. Era la comida favorita. La vida del pastor de ovejas era más sacrificada. Todas las noches debía contar las ovejas, e incluso dormía en la puerta del corral para cuidar el rebaño de las acechanzas nocturnas de chacales, leones, lobos y zorros (1 S 17.34-37). El pastor cuidaba a la vez sus ovejas y sus cabras. Ambas daban carne, leche y material para abrigos, aunque las ovejas eran más apreciadas.

Dentro de la sociedad judía ocuparon importancia los artesanos, pues de ellos procedían arados, cribas, vasijas, pieles, sandalias y vestidos. Se reunían a vender en las plazas. Estos eran precisamente los lugares públicos de mayor concentración popular (2 Cr 32.6; Neh 8.1; Pr 1.20; Lc 14.21; Hch 17.17). Palestina contó con alfareros, curtidores y carpinteros. José y Jesús fueron carpinteros (Mt 13.55).

La vida matrimonial era un deber. Los matrimonios eran arreglados por los padres (Gn 24.1-67). Un intercambio de regalos era señal de compromiso. El día de la boda, la novia esperaba que el novio fuera a visitarla. Los parientes contemplaban cómo la amada era conducida hacia el nuevo hogar. A veces las fiestas nupciales duraban más de una semana.

Se estimaba una calamidad si faltaban los hijos; la felicidad era proporcional al número de la descendencia. Se circuncidaba al varón a

los ocho días de nacido y, si era el primogénito, los padres debían ofrecer el sacrificio correspondiente (Nm 3.13; Lc 23-24). El destete se daba a los tres años.

Las fiestas anuales eran clave para la vida religiosa del pueblo. En ellas se recordaba el favor de Dios hacia su pueblo elegido. La más importante era la fiesta de la Pascua, que celebraba la salida de Egipto (Ex 12.11; Mt 26.2). Otras fiestas eran: las de las Semanas o de Pentecostés, al inicio de las cosechas (1 Co 16.8); la de los Tabernáculos, durante la cosecha (Jn 7.2); la de la expiación, o de Purim, que festeja la liberación de los judíos en tiempos de Ester (Est 9.1-32). Los fieles debían ir al templo tres veces al año. Salvo situaciones especiales, sólo se asistía una vez. El sábado era día de reposo dedicado a honrar y agradecer a Dios su favor (Ex 20.8; 31.13). De esta manera, la vida israelita gravitaba alrededor de la presencia de Dios y de un especial reconocimiento hacia él. Serían estos elementos, en efecto, también retomados por la vida cristiana.

Teología y geografía

La Biblia es un texto de teología. Su mensaje pone de manifiesto la historia de la salvación. La Sagrada Escritura no es un manual de ciencias naturales, sino el recuento de la fe y de las interpretaciones teológicas de los acontecimientos históricos significativos de un pueblo. Por esa razón, cuando los pasajes bíblicos aluden a la belleza, exuberancia y fertilidad de la tierra, destacan y ponen de manifiesto los valores teológicos.

Todos los detalles geográficos que hemos discutido nos ayudan a comprender mejor la teología que hay detrás de cada mención de la geografía, la flora y la fauna de Palestina. Consideremos algunos ejemplos.

La «llanura» y la «montaña»: La descripción geográfica que hicimos de Palestina en cuatro franjas que corren de norte a sur, se puede resumir en dos expresiones simples: «Palestina de la llanura» y «Palestina de la montaña». Esta situación geográfica tiene gran importancia en la historia de Israel, pues por lógica la montaña se prestó para las guerras de infantería y la llanura para la guerra de caballería y carros. Esto hacía de las montañas el lugar más seguro para vivir, pues las naciones vecinas preferían la guerra y el comercio a través de las llanuras de Palestina. En realidad, las montañas fueron el último territorio que perdieron los israelitas frente a las invasiones de los imperios vecinos. Israel era poderoso en la montaña, pero débil en la llanura. Esto generó la idea de que el Dios de Israel era un Dios de la montaña y no de la llanura. Por eso cuando el rey sirio Ben-adad invade Israel, es derrotado en las montañas por Acab, rey israelita. La explicación que ante la derrota dieron los oficiales del rey Ben-adad la encontramos en 1 Reyes 20.23: «Los dioses de los israelitas son dioses de las montañas; por eso nos han vencido. Pero si luchamos contra ellos en la llanura, con toda seguridad los venceremos».

«¡Raza de víboras!»: Mencionamos antes que, durante el verano, era muy común el incendio forestal, lo cual se daba mucho en el desierto. Conforme avanzaba el fuego que consumía hierbas y arbustos, salían despavoridos de sus agujeros los escorpiones y las víboras. Juan el Bautista, acostumbrado al desierto, toma esa vívida imagen y la utiliza contra la gente que llegaba a escucharlo y a bautizarse: «¡Raza de víboras! ¿Quién les ha dicho a ustedes que van a librarse del terrible castigo que se acerca?» (Lc 3.7; VP). «Castigo» (VP) o «ira venidera» (RVR), provienen de la imagen del fuego que avanza, y es símbolo entonces de la ira de Dios. El ruido producido por los arbustos en llamas, y el humo, advertían a los animales. El pecado de aquella gente que llegaba a oír a Juan martilleaba en sus conciencias, advirtiéndoles del peligro. Así que, lejos de representar un insulto, la frase promulgada por Juan es sólo una advertencia y una reflexión teológica.

Palestina: «Tierra prometida»: Por lo que se refiere al Antiguo Testamento, la tierra prometida es fundamental tanto para la historia del pueblo de Israel como para la teología bíblica. El sustantivo «tierra» (*erets*, en hebreo) se encuentra más de tres mil veces en el Antiguo Testamento, siendo superado únicamente por «Dios» e «hijo», si se sigue la lectura del texto hebreo. La importancia de Palestina se destaca en el Antiguo Testamento con las palabras «propiedad», «herencia», «posesión», y particularmente con los nombres «Jerusalén» y «Sión».

El tema de la tierra prometida es prioritario en el Pentateuco; da cohesión y continuidad a los relatos patriarcales y mosaicos. La historia inicial del pueblo de Israel gira en torno a la tierra. La Biblia menciona la tierra con predilección en los relatos de la promesa a los antepasados de Israel; en la liberación de Egipto; en el peregrinaje por el desierto; y, finalmente, en la entrada y conquista de Canaán.

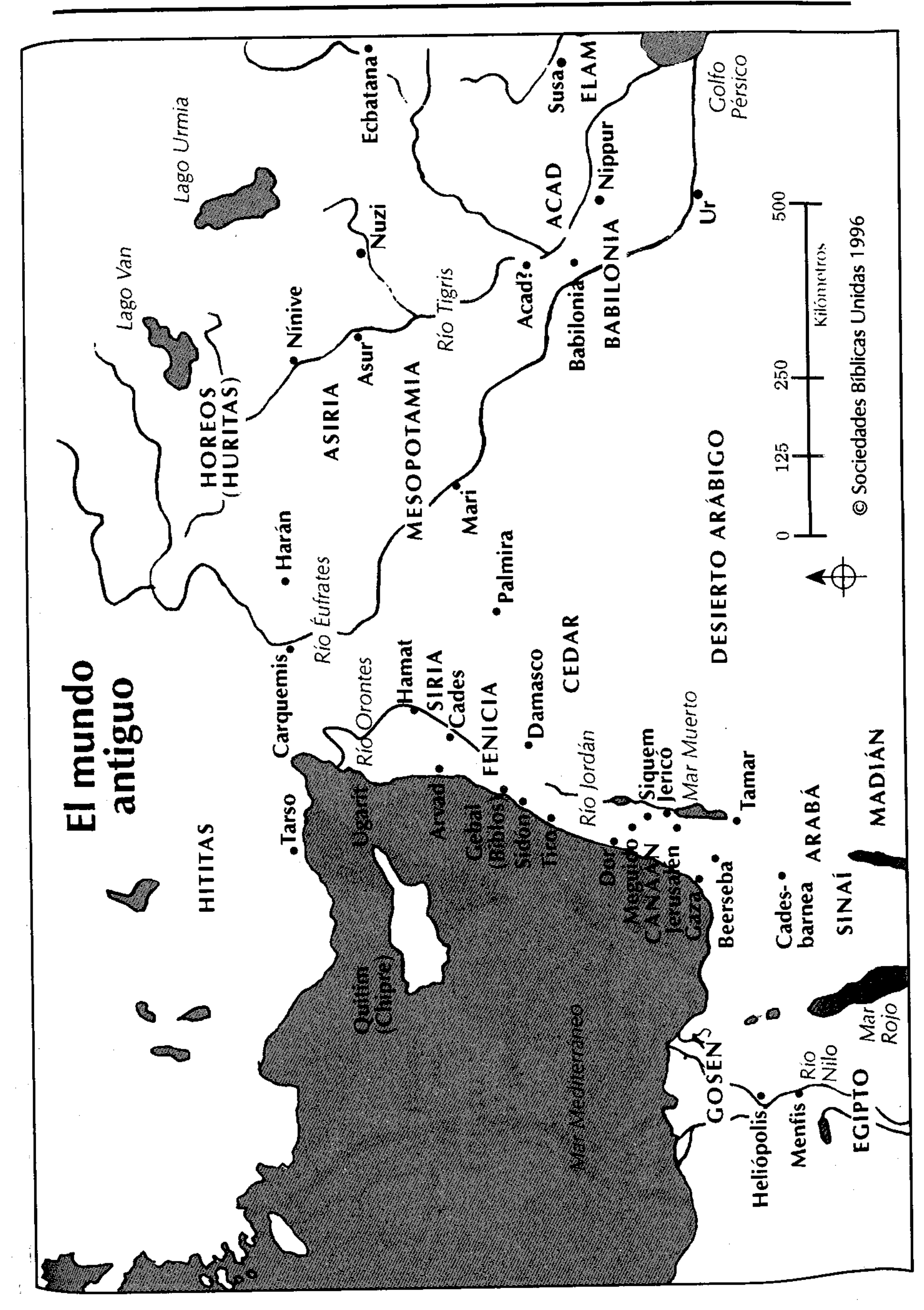
De acuerdo con la teología del libro del Éxodo, la promesa de la tierra es el resultado de la acción liberadora de Dios. En los relatos de

los patriarcas, se relaciona con otras promesas: el nacimiento milagroso de un hijo (Gn 18.10), tener una descendencia numerosa (Gn 13.16), ser de bendición a todas las familias de la tierra (Gn 12.1-3), mantener una relación especial con sus descendientes (Gn 17.7) y disfrutar de la providencia divina (Gn 28.15). Se destacan, en ambas perspectivas, diferentes aspectos de la teología de la «Tierra Prometida». Por un lado, se pone de relieve la relación estrecha de Dios con su pueblo; por el otro, se subraya la importancia de la liberación.

El libro del Deuteronomio presenta la «Tierra Prometida» de una forma ideal: «...buena tierra, ...un país lleno de arroyos, fuentes y manantiales que brotan en vegas y montes; es una tierra donde hay trigo, cebada, viñedos, higueras, granados, olivos y miel. En ese país no tendrán ustedes que preocuparse por la falta de alimentos, ni por ninguna otra cosa; en sus piedras encontrarán hierro, y de sus montes sacarán cobre.» (Dt 8.7-9)

En los relatos de la conquista de Canaán o Jericó, se ve la tierra como un don de Dios. La narración de esos importantes acontecimientos de la historia bíblica comienza con la organización del pueblo y la gesta dirigida por Josué (cf. Jos 1–10), y continúa hasta las conquistas militares de David (2 S 5–10). Durante ese período, el pueblo contaminó la tierra con abominaciones y prácticas idolátricas: Israel no correspondió a la generosidad divina. Uno de los objetivos teológicos de la Historia deuteronomista –que incluye los libros de Josué hasta 2 Reyes– es responder al interrogante: ¿Por qué el pueblo ha sido derrotado y humillado, y ha sido obligado a abandonar la tierra que Dios le había prometido y otorgado a sus antepasados?

Los profetas de Israel también utilizaron de forma destacada el tema de la tierra. Los que profetizaron antes del exilio en Babilonia anunciaron el castigo al pueblo y amenazaron con el destierro (por ejemplo, Isaías y Jeremías). El pueblo de Israel no había vivido de acuerdo con las normas dadas por el Señor para vivir en paz en la tierra prometida. El resultado de esa apostasía y desobediencia fue el exilio. Los profetas exílicos hablaron del retorno a la tierra, y presentaron ese acontecimiento de restauración nacional como un nuevo éxodo, una nueva liberación (Is 51–52). Posteriormente, los profetas posexílicos y la literatura apocalíptica destacaron los valores universales de la tierra, hablaron de una «nueva Jerusalén», e incluyeron la idea de «los nuevos cielos y la nueva tierra» (Is 65.17; 66.22; Dn 9; Joel 3).



MAPA No. 1

MAPA No. 2

Egipto y Sinaí

Mar Mediterráneo
Jerusalén
Hebrón
Gaza
Arad
CANAÁN
Beerseba
Monte Nebo
Dibón
Río Arnón
Mar Muerto
Ar
TIERRA DE LOS MOABITAS
DELTA DEL NILO
Migdol
Arroyo de Egipto
Ramesés (Soán)
DESIERTO DE ZIN
Tofel
GOSÉN
Pitón
Baal-zefón
Cades-barnea
Río Jordán
Zalmona
DESIERTO DE SHUR
Lagos Amargos
Monte Sefer
TIERRA DE LOS EDOMITAS
Heliópolis
DESIERTO DE PARÁN
EGIPTO
Jotbata
Nof (Menfis)
Ezión-geber (Elat)
DESIERTO DE SIN
Mara
Río Nilo
PENÍNSULA DE SINAÍ
Elim
Golfo de Aqaba
Mar Rojo
Dofca
Hazerot
Monte Sinaí (Horeb)
TIERRA DE MADIÁN
0 50 100 150 200
Kilómetros

MAPA No. 3

El imperio romano a principios del siglo I

GERMANIA
GALIA
Mar Negro
ILIRIA
ESPAÑA
ITALIA
MACEDONIA
Bitinia Ponto
CAPADOCIA
Roma
GALACIA
ASIA
CILICIA
Antioquía
SIRIA
ACAYA
Damasco
SICILIA
CHIPRE
Cartago
MAURITANIA
ÁFRICA
CRETA
Jerusalén
Mar Mediterráneo
JUDEA
Cirene
Alejandría
EGIPTO
CIRENAICA
Río Nilo
0 200 400 800
Kilómetros

Asia Menor

MACEDONIA
Filipos
Neápolis
SAMOTRACIA
Apolonia
Tesalónica
Berea
Tróade
Mitilene
Pérgamo
Antioquía
Tiatira
Esmirna
Quio
Éfeso
Mileto
Atenas
ACAYA
Corinto
Cencreas
ACAYA
Patmos
Cnido
RODAS
CRETA
Iconio
Listra
Derbe
Perge
Atalía
Tarso
ANTIOQUÍA
Antioquía
SIRIA
CHIPRE
Sidón
Tiro
Cesarea
Jerusalén
JUDEA
Mar Mediterráneo
0 125 250 500
Kilómetros

MAPA No. 4

Palestina

Sidón
Monte Líbano
Abila
ABILENE
Sarepta
Monte Hermón
Damasco
Tiro
Dan
Lago Huleh
Monte Merom
GALILEA
Lago de Galilea
Monte Carmelo
Río Yarmuk
Monte Tabor
SAMARIA
Cesarea
Monte Ebal
Monte Guerizim
Sicar
Mar Mediterráneo
Samaria
Río Jaboc
Jope
Río Jordán
Azoto
Jerusalén
Qumrán
Ascalón
Belén
JUDEA
Hebrón
Mar Muerto
Río Arnón
Gaza
Beerseba
Río de Egipto
Río Jereb
0 20 40 60 80 100
Kilómetros

MAPA No. 5

Canaán: La división de las tribus

Palestina y Siria

Antioquía
Iconio
Listra
Derbe
Perge
Atalia
Pátara
Mira
PISIDIA
LICIA
PANFILIA
CILICIA
Tarso
Seleucia
Antioquía
Salamina
CHIPRE
Pafos
Sidón
Tiro
Tolemaida
Cesarea
Jope
Azoto
Gaza
Rafia
Lida
Samaria
Jerusalén
JUDEA
Damasco
SIRIA
ÁRABES
Río Éufrates
Mar Mediterráneo
EGIPTO
Alejandría
0 125 250 500
Kilómetros

MAPA No. 8

Palestina

Sidón
Sarepta
Monte Líbano
ABILENE
Damasco
Mte. Hermón
Tiro
Cesarea de Filipo
GALILEA
GAULONITIS
Cafarnaúm
Betsaida
Lago de Galilea
Mte. Carmelo
Caná
Nazaret
Mte. Tabor
Dor
Gadara
DECÁPOLIS
Cesarea
Llanura Dor
SAMARIA
Mar Mediterráneo
Samaria
Gerasa
Río Jordán
Llanura Sarón
Jope
Llanura Filistea
Azoto
Betania
Jerusalén
Qumrán
Ascalón
Belén
SEFELA
Hebrón
Mar Muerto
Gezer
Ecrón
Bet-semes
Gaza
Azeca
Gat
Maresá
Laquis
JUDEA
0 20 40 60 80 100
Kilómetros

MAPA No. 9

Principales rutas de Palestina

Damasco
Sidón
Tiro
Meguido
Jopa
Siquem
Jerusalén
Asdod
Hebrón
Gaza
Rafia
Beerseba
Cades-barnea
Zilu
Ezión-geber
MOAB
EDOM
Mar Muerto
Río Jordán
Mar Mediterráneo
EGIPTO
Ruta Filistea
Ruta de Shur
Ruta Real
0 50 100 150 200
Kilómetros

Palestina

Sidón
Monte Líbano
ABILENE
Sarepta
Damasco
Mte. Hermón
Tiro
Cesarea de Filipo
GALILEA
Tolemaida
Cafarnaúm
Betsaida
Lago de Galilea
Mte. Carmelo
Caná
Nazaret
Mte. Tabor
Gadara
Meguido
Jezreel
Cesarea
DECÁPOLIS
Río Jordán
Dor
SAMARIA
Mar Mediterráneo
Samaria
Tirsa
Gerasa
Jope
Monte Guerizim
Monte Ebal
Siquem
Silo
Betel
Geba
Rama
Mizpa
Azoto
Gabaón
Gibea
Jerusalén
Qumrán
Ascalón
Belén
Hebrón
Mar Muerto
Gaza
JUDEA
0 20 40 60 80 100
Kilómetros

Bibliografía

Gill, Emma Williams. *Vida de hogar en la Biblia*. Terrassa: CLIE, 1980.
Grollenberg, L. H. Atlas de la Biblia. Paris, 1955.
Keyes, Nelson. *El fascinante mundo de la Biblia*. El Paso: Editorial Mundo Hispano, 1979.
Lion Publishing. Atlas bíblico. Estella: Editorial Verbo Divino - Ediciones Paulinas, 1983.
Packer, J. I. *La vida diaria de los tiempos bíblicos*. Miami: Editorial Vida, 1985.
Smith, G. Adam. *Clásicos de la ciencia bíblica*. Tomo III Geografía histórica de la tierra santa. Valencia: EDICEP, 1985.
Smither, Ethel L. *Vida cotidiana en la Palestina bíblica*. Buenos Aires: La Aurora, 1969.
Tidwell, J. B. y Pierson, Carlos C. *Geografía bíblica*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1989.

ARQUEOLOGÍA BÍBLICA

Edesio Sánchez Cetina

La arqueología recobra el pasado de pueblos y culturas anteriores a nosotros por medio del descubrimiento, registro, estudio sistemático e interpretación de los materiales existentes que nos dejaron. Estos materiales consisten en variados tipos de documentos escritos, objetos de la vida cotidiana y testimonios no escritos de distintas épocas y culturas.

Abarca, por lo tanto, dos actividades: descubrimiento e interpretación. La meta de ambas es comprender la vida y el tiempo de los individuos y comunidades de un lugar particular. En este trabajo de descubrimiento e interpretación, la arqueología nos ofrece, por un lado, una corroboración general del contexto histórico y cultural de la Biblia; por el otro, nos ofrece una corroboración particular de elementos específicos narrados en la Biblia.

Casi todos los principales arqueólogos bíblicos coinciden en señalar que el propósito principal de la arqueología no es ni demostrar, ni probar, ni defender a la Biblia y sus enseñanzas. El objetivo es *entenderla mejor*. «El aporte de la arqueología al estudio de la Biblia es que arroja luz sobre el escenario histórico y cultural en que tienen lugar los sucesos que indican la intervención de Dios al desenvolverse sus planes para la redención del hombre».[1] De modo que el propósito principal de la arqueología, en los estudios bíblicos, no es confirmación sino iluminación. El objetivo es *entender* la Biblia, no defenderla. La arqueología cumple en realidad su propósito cuando amplía nuestro conocimiento del contexto histórico y cultural en el cual un acontecimiento o relato bíblico se coloca.[2] «La arqueología nos ha dado, ante todo, un fuerte sentido de la realidad histórica de los sucesos y los personajes de la Biblia». La historia, con la ayuda de la arqueología, planta sus pies en el suelo.[3]

---

1 Báez-Camargo, pp. 18-19.
2 Hahn, p. 187.
3 Báez-Camargo, p. 12.

¿En qué nos ayuda la arqueología como estudiantes de la Biblia?

1. La Biblia no es un libro de mitos y leyendas. No se centra en una serie de enseñanzas morales, espirituales y litúrgicas. Es el relato de un pueblo y de personas concretas que vivieron en momentos históricos concretos. Con relación a esto, es importante señalar cómo la arqueología no solo corrobora el dato bíblico, sino que lo completa y lo aclara más. Una crónica babilónica del Museo Británico no solo confirma el relato bíblico de que Nabucodonosor tomó por primera vez Jerusalén en el 597 a.C. (2 R 24.8-17), sino que da el día de la conquista: 16 de marzo de ese año.[4]

Por lo tanto, una de las grandes contribuciones de la arqueología ha sido el ayudar a colocar los relatos de la historia del pueblo de Dios en los distintos contextos históricos a los que pertenecen. Nos ayuda a ver la historia bíblica como parte de la historia universal.

1. EDAD DE PIEDRA
   - 1.1 Paleolítico
   - 1.2 Mesolítico (10.000-7000 a.C.)
   - 1.3 Neolítico (7000-4000 a.C.)
   - 1.4 Calcolítico (4000-3200 a.C.)
2. 2. EDAD DE BRONCE
   - 2.1 Bronce antiguo (3200-2500 a.C.)
   - 2.2 Bronce medio (2500-1550 a.C.)
   - 2.3 Bronce tardío (1550-1200 a.C.)
3. 3. EDAD DE HIERRO
   - 3.1 Hierro antiguo (1200-900 a.C.)
   - 3.2 Hierro tardío (900-586 a.C.)
4. DE LA CAÍDA DE JERUSALÉN HAST
   - 4.1 Babilonia y Persia (586-300 a.C
   - 4.2 Griegos y asmoneos (300-1 a.C.
5. ÉPOCA DEL NUEVO TESTAMENTO

[4] Haag, p. 200.

2. En relación con lo anterior, la arqueología nos ayuda a ser má cuidadosos con nuestras afirmaciones y conclusiones al estudiar el text bíblico. Es ya muy conocido el ejemplo de los dos primeros capítulo del Génesis. Hasta mediados del siglo pasado la opinión común era qu el mundo fue creado 6000 o 4000 años a.C. El arzobispo inglés Ushe llegó a tal grado de certidumbre que fechó la creación del hombre e el 4004 a.C. En la actualidad, prácticamente nadie apoya esas fecha Los estudios contemporáneos han encontrado fósiles humanos de hac un millón de años. Las excavaciones arqueológicas comprueban l existencia de Jericó desde 7000 a.C.

Por otro lado, los descubrimientos arqueológicos impiden qu saquemos conclusiones precipitadas en la lectura de algunos dato históricos. Por ejemplo, en Génesis 21.34 y 26.1 la referencia a lo filisteos es sin duda una alusión anacrónica de esta gente, que s estableció en la costa sur de Palestina cinco o seis siglos más tarde. E la época patriarcal, los filisteos no habían emigrado de su lugar d origen, la isla de Creta.[5]

La arqueología también nos ayuda a conocer el significado d palabras y expresiones que hasta ahora habían permanecido oscuras mal traducidas en nuestras traducciones y versiones. Por ejemplo, en Reyes 10.28 la RVR dice: «Y traían caballos y lienzos a Salomón». Si embargo, dice Edwin Yamauchi: El comercio de Salomón con otra regiones ha estado oscurecido por una mala traducción en la mayorí de las versiones. La palabra que se tradujo en nuestras versiones po «lienzos», realmente significa «de Cilicia».[6] Una versión más contempo ránea dice así: «Los caballos de Salomón provenían de Cilicia» (NBE).

3. La arqueología también nos ayuda a colocar a Israel (por ejemplo en el mundo cultural y religioso de su época. El descubrimiento d escritos de pueblos y países vecinos y contemporáneos del Antigu Testamento nos permiten ver cuánto compartió o no Israel con l cultura, creencias, modos de vida y literatura de otros pueblos.

Es muy revelador considerar los varios datos ofrecidos por lo descubrimientos de escritos procedentes de la época patriarcal con relació a la adopción, el matrimonio y ciertas prácticas religiosas. Por ejemplo según las tablas de Nuzi, poseer los dioses domésticos o terafim de qu habla Génesis 31.19,30,34,35 era de gran importancia, no sólo porqu

[5] Wright, p. 58.
[6] Yamauchi, p. 72.

garantizaban una vida próspera, sino porque aseguraban, a quien los tuviera en su poder, la posesión de la herencia. Eso explica por qué Raquel decidió apropiarse de los ídolos de su padre.[7]

En 2 Reyes 20.7 se habla de la cataplasma de higos usada para curar la llaga del rey Ezequías. Entre los textos de Ugarit se ha hallado un manual para veterinarios, y uno de los medicamentos mencionados en él es la «cataplasma de higos viejos».[8]

4. La arqueología no sólo ayuda a recobrar el contexto histórico general de Israel (o de la iglesia en el Nuevo Testamento), sino también a colocar a Israel en el contexto de su historia religiosa. Es sorprendente ver cómo hasta los relatos de milagros pueden verse iluminados por los descubrimientos arqueológicos (por ejemplo, las diez plagas de Egipto).[9]

5. Los descubrimientos arqueológicos apoyan, en un buen número de casos, los datos que ofrecen los textos bíblicos. Por ejemplo, 1 Samuel 13.19-22 dice que los israelitas dependían de los filisteos para el uso de instrumentos de hierro. Una cuidadosa comprobación de los yacimientos de hierro y de su entorno ha demostrado que los primeros que utilizaron el hierro en los siglos XI y X a.C. fueron los filisteos.[10] En 1 Reyes 6.36 se describe la construcción del atrio interior del templo. Este tipo de construcción que pone *una hilera de vigas* de madera por cada *tres hileras de piedras labradas* se empleó también en el segundo templo (Esd 6.4); las excavaciones arqueológicas lo han encontrado en otros lugares del Próximo Oriente Antiguo. Probablemente se trata de una forma de proteger el edificio contra los terremotos.[11]

6. Descubrimientos como los de *Ras-Shamra, Qumrán y Ebla*, ofrecen no sólo información sobre el contexto histórico, político, cultural y religioso, sino que, por la gran cantidad de documentos escritos, se han convertido en fuente importante para los estudios literarios y lingüísticos. Los estudios del ugarítico han demostrado ser importantes para entender el hebreo bíblico en cuestiones de estructura lingüística, sintaxis, problemas textuales y poesía. *Qumrán* ha hecho un gran aporte al

[7] Wright, p. 63.
[8] Báez-Camargo, p. 138.
[9] Wright, pp. 78-79.
[10] Haag, p. 201.
[11] Haag, p. 202.

ofrecernos escritos bíblicos cuya antigüedad es mil años anterior a la de los usados para el texto hebreo del Antiguo Testamento. Esto es esencial para la crítica textual. Los descubrimientos de *Ebla* nos permiten hacer estudios comparativos de nombres personales que hasta ahora sólo se encontraban en la Biblia. Esto permitirá refinar más el conocimiento de la historia del Antiguo Testamento en tiempos patriarcales. El *eblita* (un idioma semítico familiar del hebreo) será de gran ayuda para acercarse mejor al significado de 1700 palabras que sólo aparecen una vez en hebreo, y que en *Ebla* se usan en profusión.

7. Los descubrimientos y los estudios continuos de ellos abren nuevas posibilidades que refutan o apoyan viejas teorías. Tal es el caso de la ocupación de la tierra de Canaán por parte de los israelitas. Los relatos bíblicos no permiten obtener un cuadro uniforme. Y los resultados obtenidos por la arqueología y otras ciencias auxiliares han dado pie a tres teorías para explicarla:

1. La ocupación pacífica de la tierra (escuela de Alt y Noth).
2. La conquista violenta (Albright).
3. Revolución interna (Mendenhall, Gottwald, Bright).

Hoy por hoy la arqueología parece considerar más coherente la tesis de Mendenhall.

Junto con los métodos científicos desarrollados para los estudios arqueológicos, tenemos que tomar en consideración los límites de la arqueología.

Por más avances que haya en las técnicas de fijación de fechas, siempre es grande el margen de error. Hay muchas eventualidades que el arqueólogo no puede controlar.

Por ejemplo, en la excavación de los montículos (tells), un nivel completo de establecimiento humano se pudo haber perdido por causa de la erosión, o porque un pueblo se fue del lugar donde existían otros pueblos, y siglos después los descendientes retornaron.

Además, la información recabada por el arqueólogo siempre será incompleta porque ningún sitio se excava en forma total. Razones: excavar un sitio en su totalidad exige costos astronómicos; el arqueólogo sabe que debe dejar para la posteridad partes sin tocar (en espera de mejores métodos); no se excava todo para evitar gastos económicos y de tiempo, para que al final sólo se recabe información repetitiva.

Dentro de los límites de la arqueología tenemos que considerar los diferentes períodos que toca el relato bíblico. Los descubrimientos arqueológicos han dado y pueden dar información y luz sobre ciertos elementos dentro de la narración bíblica; sin embargo, el estudioso de la Biblia se contentará con los datos humanamente alcanzables.

Esto se torna más problemático si se considera que mientras que la arqueología provee información objetiva y concreta sobre un hecho o un pueblo, esta no puede ayudarnos mucho en aquellas afirmaciones bíblicas que se hicieron, no para referirse a un suceso en forma objetiva y directa, sino que son interpretaciones o declaraciones doctrinales sobre tal suceso. Sobre esto, el estudioso de la Biblia debe aprender a distinguir entre una información que se refiere a un dato corroborable por la arqueología y una declaración cuya intención no es el dato científico, sino la alabanza, la confesión de fe o la reflexión teológica.

Todo esto señala que para recobrar o encontrar la verdad bíblica, la arqueología no está sola. El estudiante de la Biblia necesita echar mano de otras ciencias auxiliares. En el estudio de la Biblia es casi indispensable estar familiarizado con los diversos géneros y formas literarias. Estos, junto con otros elementos, ayudan a descubrir cuál fue la intención del autor. Así, de antemano, el estudiante no se acercará a la Biblia y a la arqueología temeroso de que una contradiga a la otra. Ningún arqueólogo bíblico responsable y serio hace sus investigaciones tratando de probar o desaprobar el mensaje bíblico.

Descubrimientos que han hecho hito en los estudios bíblicos

1. *La inscripción de Behistún* (1835). Tallada en la roca, en tres idiomas, con caracteres cuneiformes. Abrió las posibilidades para el desciframiento de escritos cuneiformes: se le conoce como «la clave para otras claves».

2. *La estela moabita* (1868). Contiene el relato del triunfo de Mesa, rey de Moab, contra Ahab y Joram, reyes de Israel. La inscripción proviene de la edad del Hierro Tardío (c. 840 a.C.). Su importancia en los estudios bíblicos es triple: (1) Ayuda para los estudios de escritura antigua (paleografía). El idioma moabita es pariente cercano del hebreo bíblico. Una comparación de ambos ayuda a entender el estilo de escritura hebrea en aquella época. Ayuda a fijar la fecha de otras inscripciones y escritos al comparar el estilo de las letras. (2) La estela de Moab ofrece también ayuda en el campo religioso al darnos una perspectiva particular sobre el dios Molec. (3) El valor histórico se da al corroborar un acontecimiento histórico narrado en la Biblia (2 R 3.1-27).

3. *El imperio hitita* (1871, 1906). Lo más importante es el descubrimiento en 1906 del archivo estatal hitita con más de 20.000 textos cuneiformes, parte acadios y parte hititas. La interpretación de los textos hititas se inició en 1915. Lo más importante del descubrimiento de estos textos son los *tratados de vasallaje o de soberanía*. El modelo que siguen aparece de una u otra manera en varias partes del Antiguo Testamento. Desde los estudios de Mendenhall, estos tratados han ayudado a comprender mejor el importante tema de la alianza (pacto) en el Antiguo Testamento. Varios elementos culturales de la época de los patriarcas han sido iluminados por estos descubrimientos.

4. *El código de Hamurabi* (1901). La estela que contiene el código de leyes fue descubierta en 1901 por arqueólogos franceses. Lo escribió Hamurabi, rey de Babilonia. Este rey vivió unos cuatrocientos o quinientos años antes de Moisés. Hay mucha similitud entre las leyes de Hamurabi y las leyes mosaicas. En el texto de Hamurabi aparece la *ley del talión*. Este descubrimiento ayuda a los estudios bíblicos a ubicar las leyes mosaicas en un contexto más amplio y a abrir los ojos a muchos escépticos que no aceptan la antigüedad de las leyes mosaicas. Por otro lado, las leyes de Hamurabi permiten reconocer la diferencia entre leyes de carácter general y universal, y aquellas propias del pueblo de Dios.

5. *Nuzi y Mari* (1925 y 1936). En Nuzi se descubrieron más de 20.000 tablillas provenientes del siglo XV a.C. De la misma época son las de Mari (más de 20.000). Ambos descubrimientos han arrojado luz sobre el contexto histórico y cultural de los patriarcas; los relatos sobre la relación de Abraham y Hagar (Gn 16); la de Jacob y Bilah (Gn 30); la adopción de un esclavo como heredero (Gn 15.2). Todos estos casos son corroborados por las costumbres de los contemporáneos de Abraham, narradas en las tablillas de Nuzi.

6. *Ras-Shamra (Ugarit)* (1929). El descubrimiento de innumerable cantidad de tablillas escritas en ugarítico ayudó a tener un cuadro bien completo y claro de la cultura y religión cananita. Con los relatos

mitológicos de Ras- Shamra y el cuadro que describe la Biblia, ahora podemos comprender mejor por qué la Israel del Antiguo Testamento dejó tantas veces a *Yavé* por seguir a «otros dioses». Los estudios de Frank M. Cross y otros son apenas un botón de muestra de lo imprescindible de este descubrimiento para comprender el fondo religioso-teológico del Antiguo Testamento. Además, el ugarítico, al ser un idioma similar al hebreo, ha ayudado a comprender palabras incomprensibles del hebreo bíblico. Una de las más grandes contribuciones se ha dado en el estudio de la estructura literaria y gramatical de muchos de los salmos. Se sabe ahora que los salmos reflejan la idiosincrasia del lenguaje poético y la estructura de los pueblos asentados en Canaán.

7. *Las cartas de Laquish* (1935). El cuarto del centinela del antiguo fuerte de Laquish proveyó 21 fragmentos de tiestos. En ellos se describen, con lujo de detalles, los últimos días de Judá. Estos escritos se hicieron en la premura y peligro de un ataque. Se acercaban los ejércitos babilónicos. El centinela garabateó la mala noticia en pedazos de barro. Este descubrimiento es importante para los estudios bíblicos porque habla de un profeta que proclamó un mensaje de advertencia. Este profeta fue, sin duda, Jeremías. Varias de las expresiones en los escritos de Laquish aparecen en los escritos de este profeta (Jer 6.1; 38.4; cf. 34.7). Las cartas de Laquish ofrecen fuerte evidencia que corrobora la historicidad del cautiverio y el exilio. Son también importantes para la paleografía porque muestran cómo se escribía el hebreo en aquel tiempo.

8. *Los rollos del mar Muerto* (1947). Este es el descubrimiento arqueológico más conocido de los tiempos modernos. Las excavaciones en el sitio (Qumrán) han dado información sobre la vida y costumbre de la secta judía conocida como *esenios*. Lo más importante de todo ha sido el descubrimiento de gran cantidad de rollos o fragmentos de ellos (más de 600). Estos rollos habían sido guardados en once cuevas. La secta judía esenia vivió entre el siglo II a.C. y el siglo I d.C.

Son varias las contribuciones de este importante descubrimiento:

8.1. Todos los libros del canon hebreo se encontraron en Qumrán, excepto el libro de Ester. Esto no solo presenta ciertos datos

interesantes sobre el canon, sino que ofrece, sobre todo para los eruditos, un texto hebreo mil años más antiguo que el usado en las ediciones críticas (científicas) del hebreo bíblico. El estudio del texto de los rollos permite conocer la diversidad de tradiciones textuales, y así poder evaluar mejor el Texto Masorético (TM). Es importante saber que varios de los rollos y fragmentos están más cerca de la traducción griega conocida como *Septuaginta* (LXX) que del TM.

8.2. Qumrán ofrece ahora en su idioma original los escritos de varios libros deuterocanónicos, hasta hace poco tiempo sólo conocidos en griego: Tobías en arameo, y el Eclesiástico en hebreo.

8.3. Se han descubierto algunos *Targumes* (traducciones de libros bíblicos al arameo). Por ejemplo, el *Targum de Job*, escrito en el siglo II a.C. Con ellos el erudito puede reconstruir el hebreo que sirvió de base a la traducción aramea. Además, ayudan a entender la historia de la interpretación pues nos muestran cómo se entendió un pasaje específico en aquellos tiempos.

8.4. Se descubrieron una gran cantidad de libros conocidos como *Pseudoepígrafos* (Enoc, Jubileos, El Testamento de los doce patriarcas). Ahora tenemos, en arameo y hebreo, libros que antes sólo se conocían en traducciones etíopes del griego. Estos libros son de suma importancia para reconstruir la diversidad del pensamiento teológico del judaísmo intertestamentario y del primer siglo. Mucha de esta teología se refleja en varios libros del Nuevo Testamento.

8.5. Por último, muchos de esos rollos son documentos escritos por los esenios mismos (*Manual de Disciplina* o *Regla de la comunidad, Regla de la congregación, Documento de Damasco*, comentarios bíblicos y salmos, entre otros). Ahora tenemos la oportunidad de conocer en detalle los rasgos teológicos de una de las sectas principales del judaísmo. Los estudiosos han encontrado una enorme cantidad de rasgos comunes entre los esenios y el Nuevo Testamento.

Libros recomendados

Arqueología

Albright, William F. *Arqueología de Palestina*. Trad. de la quinta edición inglesa por David Romano. Barcelona: Ediciones Garriga, 1962.

Báez-Camargo, Gonzalo. *Comentario arqueológico de la Biblia*. Miami: Editorial Caribe, 1979.
Chávez, Moisés. *Enfoque arqueológico del mundo de la Biblia*. Miami: Editorial Caribe, 1976.
Haag, Herbert. *El país de la Biblia*. Barcelona: Herder, 1992.
Hahn, Herbert F. *The Old Testament in Modern Research*. Philadelphia: Fortress Press, 1970.
González Lamadrid, Antonio. *Los descubrimientos del mar muerto*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1973.
North, Robert. «Arqueología bíblica» en *Comentario bíblico «San Jerónimo»*. Tomo quinto, editado por Raymond E. Brown. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1972.
Packer, James I.; Tenney, Merrill C.; White, Jr. William. *El mundo del Antiguo Testamento*. Trad. del inglés por Elsa Romanenghi de Powell. Miami: Editorial Vida, 1985.
Wright, George Ernest. *Arqueología Bíblica*. Trad. del inglés por J. Valiente Malla. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.
Yamauchi, Edwin. *Las excavaciones y las escrituras*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1977.

Entorno histórico cultural y textos extrabíblicos

Briend, Jacques. Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente Antiguo. Trad. del francés por Nicolás Darrical. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1982.
Del Olmo Lete, Gregorio. *Mitos y leyendas de Canaán. Según la tradición de Ugarit*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981.
García Cordero, Maximiliano. *Biblia y legado del Antiguo Oriente*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.
Jiménez M.; Bonhomme F. Los documentos de Qumrán. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976.
Pritchard, James B. (compilador). *La sabiduría del Antiguo Oriente. Antología de textos e ilustraciones*. Trad. del inglés por J.A. G. Larraya. Barcelona: Ediciones Garriga, 1966.

Tercera parte:

Texto y Canon

LA CRÍTICA TEXTUAL Y LA BIBLIA HEBREA

Roberto Bascom

Historia de la transmisión de la Biblia Hebrea

Efecto de Qumrán en la historia de la fijación del texto

El descubrimiento de los textos de Qumrán[1] les permitió a los eruditos observar por primera vez, y en forma directa, el texto que existía antes de la estandarización del Texto Masorético (TM). Algunos elementos de esa historia textual no han cambiado. Por ejemplo, los eruditos siguen creyendo que los materiales bíblicos se empezaron a escribir cerca del año 1000 a.C., y que el TM se terminó de fijar alrededor de los siglos IX ó X d.C. Sin embargo, casi todos los eruditos concuerdan en que la historia del período intermedio, concretamente desde el 300 a.C. hasta el 70 d.C., ha tenido que reescribirse totalmente. Como resultado de esto, ha surgido una historia de cuatro etapas sobre la transmisión textual, la cual goza de amplio consenso entre los eruditos textuales de la Biblia Hebrea, tocante a sus principales líneas generales.[2]

---

[1] Recibe el nombre de Qumrán el lugar donde hace poco más de dos mil años se estableció un grupo judío conocido comúnmente como «los esenios». En la actualidad sólo quedan las ruinas de los edificios principales y las cuevas donde guardaron los manuscritos ahora famosos. Qumrán se encuentra a unos quince kilómetros al sur de Jericó, muy cerca del Mar Muerto.

[2] Aquí no se intenta abarcarlo todo a nivel teórico o metodológico. Sin embargo, un breve resumen de la situación actual ofrece un contexto desde el cual es posible hacer comentarios prácticos. Algunos documentos útiles sobre el tema son los de H. Scanlin, «What is the Canonical Shape of the Old Testament Text we Translate» (*Issues in Bible Translation*, SBU, 1988) y los de D. Arichea, «Jeremiah and the HOTTP» (*TBT* 33, pp. 101-106).

Inestabilidad del texto

El hallazgo clave fue descubrir la inestabilidad textual que poseen los manuscritos de Qumrán del período anterior al 70 d.C.[3] El trabajo realizado por James Sanders en el papiro 11Q de los Salmos mostró la apertura canónica de ese período en Qumrán. Por su parte, Emmanuel Tov ha adoptado una postura radical ante la diversidad textual que existe allí.[4] La riqueza de la evidencia de Qumrán y lo útil que resulta para evaluar otros testimonios textuales (especialmente la Septuaginta) ha eliminado, aparentemente, el enfoque conjetural que, en los dos últimos siglos, ha adoptado la crítica textual de la Biblia Hebrea. Esta nueva evidencia coloca a la crítica textual sobre una base mucho más firme. Los dos grandes proyectos de la Biblia Hebrea que están actualmente en marcha coinciden por completo en este punto.

Formación de familias textuales

Como resultado de los descubrimientos de Qumrán, Frank Moore Cross se propuso responder a tres preguntas: (1) ¿Por qué hay tantos tipos de manuscritos en Qumrán? (2) ¿Por qué hay tan pocas «familias» de textos? (3) ¿Por qué persistieron esas «familias» tanto tiempo? Cross partió del supuesto de que los textos y las familias de textos son muy vulnerables y se perderían si se dejaran en contacto cercano con manuscritos de otra familia de textos, ya fuera porque se mezclaran o porque éstos los absorbieran.[5] Cross propuso una teoría de «textos locales»: diversas tradiciones textuales se perpetúan en diferentes regiones geográficas.

Shemaryahu Talmon ha sugerido que la sociología y la historia, y no tanto la geografía, responden mejor a las preguntas de Cross. Por tanto, Talmon y otros han considerado al período anterior al 70 d.C. como un lapso de tolerancia y pluralismo textual (cf. la distinción que hace Sanders entre historia sagrada y texto sagrado), donde pudieran coexistir manuscritos de diferentes tipos.[6] De acuerdo con Talmon, es posible

[3] S. Talmon, *Cambridge History of the Bible*, 1970; J.A. Sanders, *JBL*, 1979; *HOTPP*, 1982.

[4] *HUCA*, 1982.

[5] *Qumran and the History of the Biblical Text.*

[6] Cf. los Salmos de 11Q de Sanders vs. las comparaciones de los papiros sobre los Salmos canónicos vs. la insistencia de Cross de que la existencia de diferentes tradiciones de manuscritos en Qumrán se debe a que probablemente alguien de Egipto llevó los manuscritos allí.

que haya habido mezcla, pero no «absorción». Esta sólo pudo haber ocurrido cuando las entidades «sociológicamente integradas y definidas» (es decir, las «comunidades de fe» de Sanders) sintieron una crisis de identidad que las llevó a excluir otras posibilidades textuales, al mismo tiempo que excluían posibilidades sociológicas, es decir, a «los herejes».[7]

Desarrollo del canon

A pesar de la aparente diversidad entre los distintos investigadores, hay en realidad una increíble unanimidad en todos los puntos más importantes de la historia del texto de la Biblia Hebrea. En primer lugar, la mayoría de los investigadores perciben ciertas transiciones canónicas y de crítica textual. Más aún, Talmon, Barthélemy, Sanders y Goshen-Gottstein están conscientes de que, si bien el texto se estandarizó durante el período del 70 al 135 d.C., la canonización ya se había completado un siglo antes.

Barthélemy y Sanders presentan una posición más matizada al respecto. Sanders observa que, aunque el Pentateuco ya era canon en los siglos VI a V a.C. –como también lo eran los primeros profetas–, los últimos profetas no alcanzaron ese status sino hasta los siglos VI a II a.C., y los Escritos permanecieron abiertos hasta el 70 d.C. Para Sanders, por tanto, la canonización fue una respuesta del judaísmo ante las influencias persas y helénicas, la cual también dio comienzo al proceso de estandarización que, a su vez, concluyó rápidamente entre los años 70 y 135 d.C. Por tanto, cada sección de la Biblia sufrió los inevitables procesos superpuestos de canonización y estandarización textual en forma secuencial e interrelacionada.[8]

Es Sanders quien más se ha esforzado por explicar los procesos canónicos presentes tras esta nueva historia textual. Coincide con Talmon en que las comunidades de fe son responsables de la transmisión e historia del texto. Es más, concuerda en que hay un cambio evidente en la forma de pensar sobre los textos, de formas «bíblicas» a formas «postbíblicas» (un cambio en la definición de lo que es texto: de historia sagrada a texto sagrado). Por presión cultural, primeramente los judíos, y luego las comunidades cristianas, hallaron la forma de preservar sus tradiciones autoritativas y de mantener su pertinencia.

[7] Tov rechaza, por supuesto, las limitadas familias de Cross con base en su trabajo en 11QPaleoLev.

[8] *Torah and Canon.*

Problemas de la crítica textual

En cuanto a la crítica textual, el período más importante es sin duda el que va del 300 a.C. al 70 d.C. Allí comienza la evidencia de los manuscritos, y allí ocurrieron las principales transformaciones, de historia sagrada a texto sagrado, en la Biblia Hebrea. El nacimiento de la literatura rabínica refleja un cambio radical en las ideas sobre el texto (y el canon), cambio que ocurrió gradualmente desde el 550 a.C. hasta el 70 d.C., y más rápidamente desde el 100 a.C. hasta el 70 d.C.

Por último, la diversidad textual del período anterior al 70 d.C. parece extenderse hacia la etapa pretextual. Por lo tanto, es muy posible que la Septuaginta refleje en ciertos puntos una redacción literaria (y no una corrupción textual), que es diferente de la del Texto Masorético. Por otra parte, la interpenetración de las etapas de la historia textual hace a veces las cosas más complejas. Por ejemplo, hay casos en que se da una corrupción textual y luego una reintegración literaria. Esto se debe a la superposición de diversas secciones de la Biblia. Crónicas trata el Pentateuco con bastante cuidado, pero su reescritura de Reyes es bastante extensa y libre. Es más, evidentemente no se consideró necesario hacerle una corrección posterior a Crónicas para que coincidiera con Reyes (cf. los cuatro evangelios), quizás porque Reyes y Crónicas aún no eran totalmente canónicos.

Los procesos canónicos que en primera instancia produjeron la literatura bíblica[9] pasaron a la etapa de los escribas en forma de armonización y nivelación textual.[10] En opinión de Talmon, esos procesos fueron periódicos y resultaron de la crisis de identidad que tienen un «efecto decididamente integrador» en las comunidades y sus tradiciones sagradas. Para Sanders, específicamente en el caso de la Biblia Hebrea, la transición de historia sagrada a texto sagrado llegó al punto de permitir muy pocas alteraciones, bajo la nueva mentalidad de escriba.

Con la nueva situación respecto a los testimonios textuales, los investigadores poseen una mayor variedad de posibilidades para su trabajo. La primera es la preferencia por la evidencia empírica; es decir, la observación directa. Esto se debe en parte a que ahora tenemos una evidencia más directa; pero también, dada la condición del texto de

[9] Cf. Gn 1, contrastado con las otras historias de la creación del Próximo Oriente Antiguo.

[10] Esta misma dinámica operó también en la historia de la interpretación bíblica, dentro de la cual se incluye naturalmente la historia de la traducción bíblica.

Qumrán, lo más que pueden hacer los críticos textuales, en muchos casos, es agrupar las tradiciones textuales que parecen remontarse hasta el principio de la canonización de ese texto. Por tanto, en términos generales, por lo general se da preferencia a los manuscritos hebreos más que a las versiones antiguas; y ambas son preferidas a la conjetura, aunque claro está, cada caso debe tratarse de manera particular.

Por algún tiempo, la mayoría de los críticos textuales se ciñó a dos principios: (a) la variante textual más difícil es superior a la más fácil; y (b) la variante textual más corta es preferible a la más larga. Los estudios recientes, sin embargo, han demostrado la complejidad del texto de la Biblia Hebrea. Por lo tanto, aunque hoy se sigue aceptando la validez de ambos principios, no debe considerarse esta en forma aislada, sino junto con otros principios. Por ejemplo, hay un principio nuevo que debe tomarse muy en cuenta cuando se trabaje con el texto de ciertos libros bíblicos. Este principio consiste en reconstruir el texto dentro del período en que llegó a verse como escritura sagrada. Por consiguiente, sólo con los primeros dos principios uno podría reconstruir fácilmente un texto «antiguo» de Jeremías o partes de Samuel a partir de los textos hebreos de Qumrán en concordancia con un texto más breve de la Septuaginta. El peligro de este enfoque es que los textos de Qumrán nos retroceden el tiempo suficiente como para dudar del status canónico del texto reconstruido.

Ejemplos

Debe señalarse de una vez por todas que los investigadores han tenido a veces dificultades para distinguir entre decisiones de crítica textual y decisiones que corresponden a la traducción. Por ejemplo, en los casos en que DHH disiente con TM (que son frecuentes), ¿se trata realmente de una decisión de crítica textual, o del intento por hacer explícita cierta información implícita (véase *Apéndice 1*)? En muchos puntos el problema es real, tanto en relación con la teoría como con la práctica. Lo que sucede realmente es que, si bien se plantean argumentos pertenecientes a la crítica textual, estos se basan no en el texto original sino en *traducciones* antiguas. En tales casos, es necesario que se planteen las preguntas de la crítica textual de manera más coherente y científica.

El problema que tiene el crítico textual es que al no haber datos concretos para probar lo contrario, se ve forzado a analizar cualquier diferencia importante de las versiones modernas como si fuera un

asunto textual. Muy a menudo es demasiado corta la distancia que hay entre las conjeturas de la crítica textual y los ajustes modernos de traducción. La única diferencia entre ambas es la manera en la que se elige identificar el problema.

De tiempo en tiempo, las versiones modernas siguen una variante textual fundamentada en la crítica textual, y no como resultado de la exégesis o de algún principio de traducción. En Génesis 9.10, por ejemplo, la formulación: «**desde** todos los que salieron del arca **hasta** todo animal de la tierra», suena, en primera instancia, como si algunos animales se hubieran escapado del diluvio sin haber entrado en el arca. Sin embargo, algunos críticos textuales consideran que esta formulación es otra forma de expresar el valor perpetuo de la alianza. La alianza que Dios hace no sólo abarca a las bestias que salieron del arca, sino también a la descendencia de aquellas. En realidad, esto se podría aclarar bien en la traducción, pero ninguna versión moderna importante lo ha hecho aún. Este es, sin duda, un asunto que debiera interesarle a un traductor y no a un crítico textual.

Muchas veces el Texto Masorético se puede entender sin recurrir al apoyo de versiones antiguas o a conjeturas. Un ejemplo de ello se encuentra en Isaías 48.10, donde la frase «te he purificado...» pasa a ser en la Septuaginta: «te he vendido». Aquí, la Masora indica que el complemento de este verbo, «con plata», ocurre en esa forma quince veces. Una revisión de esas quince instancias dentro de sus respectivos contextos le da más fuerza a Isaías 52.3, que en TM dice: «Te vendí, pero no te redimiré con plata». La Septuaginta puede considerarse, por tanto, como asimilación de un pasaje paralelo. Otros trabajos de concordancia que se han realizado muestran que la purificación de la gente es posible y, de hecho, ocurre (por ejemplo, Is 1.25, Mal 3.3).

Un problema bien conocido de la crítica textual aparece en Génesis 4.5. En este caso, casi todas las versiones modernas se han basado en la Septuaginta, y a la frase de TM que dice: «Caín le dijo a su hermano Abel...», han añadido «salgamos al campo». Esto es bastante probable, ya que parece que se ha perdido parte de la conversación. Los targumes resuelven la ausencia del discurso, convirtiéndolo en una disputa teológica, donde Caín finalmente blasfema contra Dios y mata a su hermano. Esta clase de patrón progresivo de un pequeño discurso que sirve como base de un discurso mayor, hace que algunos críticos textuales sospechen que el discurso más pequeño sea de una condensación de la tradición mayor, o bien, que el discurso más largo es un desarrollo del más corto. Si se añade que la palabra hebrea *vayomer* («dijo») puede funcionar en un sentido absoluto con el significado de «hablar con», la traducción se puede basar en TM («Caín habló/estaba hablando con su hermano Abel...») sin necesidad de añadir el discurso que contienen las antiguas versiones.

En realidad, los críticos textuales se inclinan frecuentemente por TM porque, por lo general, representa la mejor tradición de manuscritos del período en que las Escrituras hebreas empezaron a considerarse autoritativas. En otras palabras, la mayoría de las veces TM se considera como el mejor texto debido a las reglas de la crítica textual. Pero esas reglas no se crearon especialmente para él, por lo cual se han considerado muy en serio, y a veces hasta en forma sorprendente, otros textos. En 1 Samuel 27.8, HOTTP, DHH, y la *Biblia de Jerusalén* usan la misma palabra que emplea la Septuaginta: «Telaim», en vez de la que utiliza TM: «desde tiempos antiguos». Esto mismo hacen otras versiones modernas importantes. En 1 Samuel 13.15, HOTTP le da a la Septuaginta una calificación de «A» frente a TM (véase también Génesis 46.20-22,27 en el *Apéndice 1*).

En algunos casos la Septuaginta ofrece, sin lugar a dudas, la lectura más difícil. Génesis 11.31 es un ejemplo de esto. Allí, es posible que la frase de TM: «ellos (Taré y Lot) salieron con ellos», y la frase de la versión Siríaca: «él (Taré) salió con ellos», hayan reemplazado a un texto anterior basado en la frase de la Septuaginta: «él (Taré) los sacó». Pero en Génesis 12.1-9 y 15.7, Dios le manda a Abram salir de Ur y él mismo lo saca. La tradición del Éxodo (véase Neh 9 y Dn 9), que debe haber ejercido una poderosa influencia sobre este texto, presenta a un Dios que actúa por iniciativa propia para liberar al pueblo. Dios es el guía, el líder y el protector de Israel y de Abraham, y por tanto Taré, en la mente de los escribas o copistas, debe ser excluido de esta función.

Conclusión

Gran parte del problema de la crítica textual es decidir simplemente entre creer o no creer que los escribas tendían a simplificar y a explicar. En todo caso, los traductores deben distanciarse un poco del texto para tratar primeramente de entenderlo en sus propios términos (que sin duda son bastante diferentes a los nuestros), y decidir luego qué intentarán hacer en su traducción. Irónicamente, en la traducción eliminaremos mucho de lo que hacemos en la crítica textual. Esto quizá no sea tan terrible. Es más, parece que eso hicieron muchas veces los

traductores de las versiones antiguas. Es peor mezclar la crítica textual con la traducción o, peor aún, permitir que nuestra búsqueda de una buena traducción determine cuál será nuestra decisión textual.

Apéndice 1

Génesis en la versión DHH (*Dios Habla Hoy*), en la crítica textual y HOTTP (Hebrew Old Testament Text Project)

Aquí utilizo HOTTP como «base», pues es la mejor fuente que tenemos para estudiar el conjunto más completo de problemas textuales posibles. He abreviado mis propias sugerencias mediante el uso de un formato sencillo que explico a continuación. Si DHH concuerda con HOTTP, o al menos parece ser compatible con él, no hago ninguna anotación. Observése que hubo más casos de éstos –si hay coincidencia entre DHH y HOTTP no aparece ninguna nota– que de las otras dos grandes categorías: (a) hay casos en que, a pesar de que no hay coincidencia entre DHH y HOTTP, no aparece nota alguna; (b) cuando no hay coincidencia, aparece una nota. Por otro lado, hay muy pocos casos en que las notas de DHH coinciden con HOTTP (por ejemplo, 10.4). He marcado con asterisco aquellos casos poco comunes en que, haya o no una nota, DHH coincide con HOTTP; pero aun así no estoy de acuerdo (por ejemplo, 31.53a). En la sección de comentarios, haré la observación en cuanto a si esto es causado por la crítica textual o por la traducción (lo más probable). El formato es el siguiente:

Referencia en el margen izquierdo = probablemente se debería cambiar DHH para que coincida con HOTTP (véase *).

Referencia sangrada = probablemente no se debería cambiar DHH. Generalmente hay un asunto de traducción de por medio (1.26), o el problema de la crítica textual no es importante para la traducción (4.15, 5.22), o estoy en desacuerdo con HOTTP, ¡lo cual ocurre muy pocas veces! HOTTP mismo sugiere a veces una traducción que parece contradecir sus propios hallazgos en la crítica textual (p.e. 6.13), pero esto probablemente se debe a que HOTTP

debe no solo distinguir textos a nivel de crítica textual sino también darles sentido en la traducción (algo que los traductores deberíamos hacer todavía más).

[] = no hay nota en el texto de DHH (pero sí en HOTTP).

* = DHH y HOTTP coinciden, aunque sugiero un cambio (cf. "referencia en el margen izquierdo" que, de lo contrario, supone que el texto de HOTTP debe substituir al de DHH).

Primer tabulador/margen = referencia.

Segundo tabulador = texto abreviado.

Tercer tabulador (sólo cuando se sugiere un cambio) = la sugerencia de HOTTP en un comentario o en la traducción.

Cuarto tabulador (sólo cuando se sugiere un cambio) = un aspecto importante de la crítica textual.

Una rápida ojeada a los apuntes en el margen izquierdo permitirá saber qué es lo que considero que debe cambiarse, y lo que está entre corchetes indicará si ya existe una nota o no. No debe sorprender entonces que mucho de lo que aparece entre corchetes también aparezca sangrado, aunque sólo he dejado una nota de DHH sin cambiar, a saber, Génesis 24.22. Los datos también muestran que, a pesar de los numerosos cambios sugeridos, DHH no ha sido sometida a una crítica textual «a locas»; que el problema, en su mayoría, se ha limitado ciertamente a las notas y a algunas desviaciones no indicadas de TM, que son relativamente pocas en comparación con los problemas posibles. Desafortunadamente, las notas se oponen por lo general a los resultados de los métodos más actualizados de la crítica textual (representados en general por HOTTP). En los casos donde sugiero que se cambie el texto y donde no hay nota en DHH, la idea no es incluir una nota sino sólo el cambio textual. En ocasiones quizá sea necesario incluir una nota después de hacer el cambio en el texto, pero eso es un asunto diferente con el cual no he lidiado en la tabla que sigue.

Génesis - *Dios Habla Hoy* (DHH)

1.6,7,20	«y así fue»	asimilación
[1.11	«según su especie»	asimilación]
[1.26	«los animales»]	
2.20; 2.17,21	«Hombre/Adán»	dato lingüístico,
4.8	«salgamos al campo»	dato lingüístico,
[4.15	«pues si/será»]	
[4.25	«volvió a»]	
[5.22	«Enoc vivió»]	
[6.13	«con/*de* la tierra»	(sólo traducción)]
[6.14	«con una serie de cuartos»	omisión accidental (haplografía)]
[7.22	«aliento/vida/espíritu»]	
[8.13	«de la vida de Noé»]	
[8.19	«arrastrar/volar»]	
[9.10	«bestias de la tierra»	(sólo comentario)]
[10.2	«Mesec»	dato histórico]
10.5	«de Jafet»	¿conjetura? - (asimilación)
10.10	«Calne/todas ellas»	asimilación
[10.14	«caftoritas...filisteos»	(sólo comentario)]
[11.31	«los sacó»]	
[14.13	«en el monte de Seir»	simplificación]
[14.15	«se dividió»	ajuste de traducción]
[16.13	«Dios visible...¿veo aún?»	conjetura (ajuste de traducción en DHH)]
[19.2	«yerno»]	
[19.13	«de ella»]	
[19.24	«del SEÑOR del cielo»	conjetura]
[19.28	«la tierra, el valle del Jordán»]	
[21.14	«niño...hombro»	simplificación]
21.16	«ella...lloró»	simplificación
[22.14	«da lo necesario»]	
[22.16	«por mí mismo»]	
[23.15	«por favor...»	dato lingüístico]
[24.10	«lo mejor»	simplificación]
24.22	«se lo puso en la nariz»	asimilación (v.47) Es necesario decir esto o «anillo de nariz».
[25.15	«Hadar»	otro error de escriba]
[25.22	«¿qué significa esto?»	asimilación]
[27.5	«a traer»	asimilación]
[27.25	«la caza de mi hijo»]	
[27.33	«me lo comí todo»]	
[29.34	«él llamó»]	
30.32	«manchados...moteados»	omisión accidental (*homoeoarchton*)

31.13	«Dios de Betel»	modificación interpretativa
[31.29	«tu (pl.= Jacob/hijos) padre»	simplificación]
*[31.53a	«decidir» (pl.)	la gramática hebrea quizá requiera un plural, pero no así la traducción]
[31.53b	«su padre»]	
[32.23	«lo que le pertenecía»]	
[34.27	«otros hijos de Jacob»]	
[36.16	«Korah» (omitido)	asimilación]
[37.28,36	«madianitas»	asimilación]
[38.3	«llamó»]	
[38.21	«¿dónde está?»]	
[41.8	«sueños...descifrarlos»]	
[41.56a	«todo lo que había»]	
[42.33	«para sus familias»]	
[43.26	«a la casa»	(sólo traducción)]
[44.4-5	«copa de plata»]	
[45.2	«Egipto...casa del faraón»]	
[45.19	«se les ha ordenado»	desviación variada de un texto más antiguo]
[46.2	«visiones»]	
[46.13	«Jasub»	otro error de escriba]
[46.16	«Zefón»	otro error de escriba]
[46.20,21,22,27	(material adicional de la Septuaginta) «...19...75...»	ajustes de traducción]
[46.28	«mostrar el camino a José»	desviación variada de un texto más antiguo]
47.5-6	(material adicional de la Septuaginta)	omisión accidental]
[47.16	(omitir «pan»)]	
[48.7	«Padan»]	
[48.7	(omitir «tu madre»)	simplificación]
[48.20	«por ti» (sg.)	asimilación] (mí -cita directa/ dirigida a José)
[49.4	«se acostó»]	
[49.5ab	«se decidieron por violentas destrucciones»	dato lingüístico]
49.10	«hasta que venga Shiloh (Shelah)»	asimilación (la nota del texto sería explicativa)
[49.22	«rama con fruto... rama con fruto»]	
[49.24a	«desde allí/entonces fuiste...»	simplificación]
[49.25	«Todopoderoso»	base estrecha para una variante del texto]
[49.26b	«montañas para siempre»	ajuste de traducción]
[50.14	«enterrar al padre... padre enterrado»]	

Datos estadísticos:

Notas de HOTTP:	186 (esto representa un máximo aproximado de cambios «posibles»)
Notas de DHH:	21 (? - no todas son crítica textual, pero todas se relacionan con las notas de HOTTP)
Cambios sugeridos para las notas de DHH:	13 (aproximadamente, debido a las notas combinadas de DHH)
Otros cambios sugeridos (sin notas en DHH):	36
Cambio sugerido en contra de DHH y HOTTP:	1
Total de cambios sugeridos:	50
Sugerencia de usar DHH en vez de HOTTP (nota en DHH):	1
Sugerencia de usar DHH en vez de HOTTP (sin nota en DHH):	32
DHH y HOTTP coinciden o son compatibles:	104

Guía de introducción a la crítica textual

1. Es útil dar una breve orientación teórica sobre cómo usar HOTTP, utilizando materiales como este documento, a fin de que quienes lo usen comprendan las metas y métodos fundamentales de la crítica textual.
2. Es bueno ofrecer una orientación práctica más extensa para resolver problemas relacionados con la crítica textual utilizando, además de HOTTP, los textos que están a disposición del estudiante de la Biblia, y proporcionando algunas «reglas empíricas» para tomar decisiones de crítica textual. En el caso de DHH, por ejemplo, la regla general sería basarse en la crítica textual del Nuevo Testamento de esa versión (que se basa en el NT griego), pero cuestionar al menos las notas de la crítica textual del Antiguo Testamento de esa versión en todos los casos, ya que se apoya fuertemente en la Septuaginta y en la corrección por conjetura. Resulta interesante que la regla opuesta es la válida para el Nuevo Testamento, mientras que DHH ha escogido trabajar con los textos mejor reconstruidos.
3. Finalmente, debe enfatizarse que la crítica textual es solo una parte del proceso de traducción, y que en realidad, en muchas ocasiones se toman decisiones a la hora de traducir que parecen cambiar por completo las decisiones tomadas antes en la crítica textual (y a veces ciertamente lo hacen).

Apéndice 2
Los idiomas de la Biblia

Hebreo

El idioma original del pueblo de Israel era el hebreo. La mayoría del Antiguo Testamento está escrito en hebreo.

Arameo

El nombre hebreo de Siria es *Aram*. El idioma de Siria se conocía como el arameo. Es un idioma muy parecido al hebreo, pero diferente.

El arameo llegó a ser el idioma internacional del Oriente Medio durante los años que precedieron a la caída de Jerusalén. En Isaías 36 (especialmente los versículos 11-13), vemos un ejemplo interesante de la relación entre el hebreo y el arameo en los días del rey Ezequías. El arameo era el idioma para discutir con los extranjeros, pero el hebreo era el idioma que empleaba la gente común.

Parece que cuando los babilonios conquistaron Jerusalén y se llevaron a muchas personas de Judea a Babilonia, dio inicio el fin de la lengua hebrea. Después de esto, la lengua aramea cobró más importancia, no sólo en la tierra de Israel sino también en otras regiones. Esto duró años, y para la época de Jesús, el hebreo probablemente ya no se hablaba, excepto para fines religiosos. Ya desde Nehemías 8.8 pueden hallarse pruebas de este cambio en el idioma, pues el libro de la Ley (el Pentateuco) se leyó en hebreo y se tradujo allí mismo en forma oral al arameo, para que los oyentes lo comprendieran.

Algunas partes del Antiguo Testamento están escritas en arameo –Esdras 4.7–6.18 y Daniel 2.4–7.28–, como también lo están algunos versículos aislados en otras partes. Las versiones no oficiales de los

materiales del Antiguo Testamento también se tradujeron al arameo para ayudar a los que predicaban en las sinagogas. Estas traducciones se conocen como «targumes».

Griego

Alejandro Magno fue un poderoso conquistador que sometió a todos los países, desde Grecia hasta Egipto e India, entre ellos Siria, Israel y Persia. Tras su muerte, sus generales se dividieron el territorio. Uno de ellos fue el primero de la familia de los Ptolomeos, y gobernó sobre Egipto. El otro fue el primero de la familia seléucida y gobernó sobre Siria. Desde ese tiempo al menos, el griego pasó a ser una lengua muy importante en esa parte del mundo.

Estas dos familias de reyes –los lágidas en Egipto y los seléucidas en Siria– llegaron a ser muy importantes en la historia del pueblo judío durante el período comprendido entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Estos reyes siempre estaban peleándose el control de la tierra que mediaba entre ellos, así que hubo muchas batallas en la tierra de Israel. Algunas veces Israel era gobernada por Egipto, y otras veces por Siria.

Por último, uno de los reyes de Siria llamado Antíoco IV Epífanes intentó acabar con la religión judía. Sus soldados entraron en el templo, donde les estaba prohibida la entrada, y llegaron incluso a sacrificar un cerdo en el altar. Trataron de forzar a los judíos a comer carne de cerdo y a hacer otras cosas que iban en contra de sus creencias. Esta situación llegó a ser tan grave que finalmente estalló una rebelión encabezada por la familia de los Macabeos. La rebelión tuvo éxito. Sacaron al ejército extranjero y se independizaron.

Durante este tiempo, el líder de los judíos fue el sumo sacerdote. No sólo era líder religioso sino también líder político. Los judíos fueron independientes durante casi cien años, hasta que finalmente fueron anexados al Imperio Romano, aproximadamente 60 años antes del nacimiento de Jesús.

Mucho tiempo antes, en la época de la caída de Jerusalén, muchos judíos se habían ido a Egipto, y al cabo del tiempo esa comunidad se había vuelto muy importante. Al igual que los judíos que emigraron a otras regiones, dejaron de hablar el hebreo. Para ellos, el nuevo idioma era el griego. Estos judíos ansiaban leer las Escrituras en un idioma que pudieran entender, y tomaron las medidas necesarias para que los libros del Antiguo Testamento se tradujeran al griego. Esta es la famosa traducción que hoy se conoce como la Septuaginta.

La comunidad judía que utilizó la Septuaginta no sólo usó los libros que habían sido traducidos del hebreo. Había también otros libros religiosos que se habían escrito en griego (o en hebreo, aunque sólo nos han llegado en griego), de los cuales algunos también se añadieron a la Septuaginta. Por tanto, desde el principio, la Septuaginta fue bastante diferente de las Escrituras hebreas.

El idioma de Jesús

Para la época de Jesús, el idioma de Palestina (Galilea, Samaria y Judea) era el arameo. Jesús probablemente les habló a sus discípulos y a las multitudes en arameo. Sin embargo, es muy probable que Jesús también usara el griego, por ejemplo, cuando le habló a Pilato. Aunque el latín era el idioma de los romanos, el griego era el idioma principal del Imperio Romano.

Muchos eruditos creen que el Evangelio según San Marcos se escribió en arameo y se tradujo después al griego, mientras que otros creen que también otros pasajes del Nuevo Testamento se escribieron originalmente en arameo o hebreo. Tal vez haya sido así. Lo que sí es verdad es que los únicos materiales del Nuevo Testamento que tenemos hoy día están todos en griego. Para el tiempo en que se estaba escribiendo el Nuevo Testamento, la iglesia cristiana se había extendido hacia muchas regiones y países diferentes, y el griego era la lengua que se hablaba.

Esto es sumamente interesante porque significa que, en su mayor parte, no tenemos registro alguno de las palabras exactas de Jesús. Tenemos sus palabras sólo en la traducción griega que usaron los escritores del Evangelio. (Hay unos cuantos casos en que el Nuevo Testamento usa palabras arameas, como por ejemplo, *abba*, «padre»). Desde sus inicios mismos, el cristianismo ha sido una religión que ha recurrido a la traducción para darles sus Escrituras a los creyentes. Los que participamos en la traducción hoy día simplemente estamos siguiendo los pasos de los primeros escritores del Evangelio.

Esto también es cierto de otra manera. Cuando los escritores del Nuevo Testamento deseaban citar el Antiguo Testamento, debían hacerlo en griego. Básicamente, lo hacían en alguna de estas tres formas: (1) traducían por sí mismos del hebreo (o de traducciones del hebreo al arameo); (2) citaban de memoria (de fuentes hebreas, arameas o griegas); o (3) utilizaban la antigua traducción griega, la Septuaginta. Por la forma de las citas, pareciera que en un 60 por ciento o más de las veces,

se utilizó la Septuaginta para citar el Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento.

Cuando la iglesia cristiana quiso ponerse de acuerdo en cuanto a los libros que debían integrar su propia Biblia completa, surgieron varios desacuerdos, especialmente en relación con el Antiguo Testamento. Algunos creían que únicamente los libros hebreos debían ser incluidos, pues eran los únicos libros que aceptaban los judíos. Otros consideraban que no debían perderse los libros y las partes adicionales que habían sido incluidos en la Septuaginta. Este desacuerdo nunca se resolvió entre los diferentes grupos de cristianos, y sigue vigente entre nosotros hasta el día de hoy. La Iglesia Católica Romana acepta los libros hebreos como la primera parte del Antiguo Testamento, pero considera que el material del griego es también parte plena del Antiguo Testamento (la segunda parte, o lo que llaman el Deuterocanon). Los anglicanos y otras iglesias protestantes también utilizan todos o algunos de estos libros del griego, los cuales fueron incluidos en la mayoría de las versiones protestantes cuando se tradujeron por primera vez a una lengua vernácula. Sin embargo, otras iglesias protestantes consideraron como parte de la Biblia a los libros hebreos; de manera que ahora casi todas las versiones protestantes excluyen los libros del griego. Por otra parte, las iglesias ortodoxas tienen más libros que consideran autoritativos, aunque esto también varía de grupo en grupo.

Debido a esto, ahora tenemos muchas traducciones de la Biblia en dos (y quizás pronto tres) ediciones. La edición más breve contiene únicamente los libros del hebreo, y es la preferida por la mayoría de las iglesias protestantes. La edición más larga es principalmente la de los católicos, aunque también la utilizan algunos luteranos y anglicanos. Las iglesias ortodoxas, que sólo hasta hace poco han empezado a pensar en hacer traducciones modernas, quizá requieran de otra versión.

EL TEXTO DEL NUEVO TESTAMENTO

Roger L. Omanson

Propósito de la crítica textual

La crítica textual del Nuevo Testamento es el estudio de los textos bíblicos y de los manuscritos antiguos que se escribieron a mano. El fin de este estudio es determinar el texto exacto de los escritos originales (llamados «autógrafos») antes de que los copistas introdujeran cambios y errores en las copias que hicieron de los escritos del Nuevo Testamento.

Obsérvese claramente que lo anterior no habla de la inspiración del Nuevo Testamento, y que no se trata el asunto de si los escritos originales contenían errores o no. Los manuscritos originales no existen. Todo lo que tenemos hoy día son copias de copias. El manuscrito más antiguo de todo el Nuevo Testamento es un fragmento de papiro que contiene sólo unos cuantos versículos del Evangelio según San Juan, y es un fragmento del año 125 d.C, aproximadamente.

Los materiales y los escribas

Cada uno de los libros del Nuevo Testamento se escribió a mano en algún momento de la última parte del siglo I o a inicios del siglo II. Se escribieron en papiros y en el idioma griego. El papiro que se extraía de la médula de una planta llamada papiro. La médula del papiro se cortaba en finas tiras y se presionaba para formar páginas para escribir. A inicios del siglo IV, las copias se empezaron a hacer en pergamino, material que se hacía con la piel de animales. Las copias de estos escritos eran costosas de producir, debido no sólo al precio del material sino, también, a la cantidad de tiempo que requería una persona para escribir a mano un solo libro. Un manuscrito del Nuevo Testamento, en pergamino de tamaño promedio, requería la piel de por lo menos cincuenta o sesenta ovejas o cabras.

Las primeras comunidades cristianas que recibieron los escritos originales probablemente hicieron copias para los cristianos de pueblos

cercanos. Quizá cuando varias comunidades cristianas se reunían en diferentes hogares, en la misma ciudad (véase Ro 16.5), cada una deseaba tener su propio evangelio o carta de Pablo. Cuando se hicieron las primeras copias de estos escritos, los copistas, también llamados escribas, no consideraban estos escritos como escrituras sagradas. Según ellos, simplemente hacían copias de cartas de Pablo, o de Pedro, o de un evangelio que había escrito algún cristiano igual que ellos. Esto significa que a veces hicieron cambios deliberados, añadiendo cosas o cometiendo errores. Sólo gradualmente, a partir del siglo II empezaron los cristianos a tomar conciencia de que estos escritos eran Escritura, en un sentido equivalente a las Escrituras hebreas que la Iglesia había recibido del judaísmo.[1]

Los manuscritos griegos. Se escribieron los primeros manuscritos sobre papiro y en idioma griego; pero a inicios del siglo IV se utilizó el pergamino hasta que en el siglo XII el papel empezó a reemplazarlo. La clase de escritura que se usó hasta el siglo IX fue la uncial o escritura en mayúsculas. Desde el siglo IX hasta que se empezó a imprimir el Nuevo Testamento a máquina, se empleó la escritura minúscula o cursiva. Casi todos los manuscritos griegos que todavía existen hoy son manuscritos en minúscula (unos 2800), y son la mayor cantidad de documentos que datan del siglo XI al XIV.

A inicios del siglo XX, solo se conocían nueve papiros. Hoy día, se conocen noventa y cuatro manuscritos en papiro, aunque muchos de ellos están muy fragmentados y contienen pocos versículos. Los manuscritos unciales suman 274, aunque sólo un poco más del tercio de los mismos se ha perpetuado en dos hojas de texto, o menos. Estos manuscritos bíblicos en griego, especialmente los papiros y los unciales, revisten una inmensa importancia en la búsqueda por recobrar lo que escribieron originalmente los escritores del Nuevo Testamento.

Manuscritos en otros idiomas. Ya a partir del siglo II, el Nuevo Testamento fue traducido al siríaco, al latín y al copto. En los siguientes siglos se hicieron traducciones también a otros idiomas como el gótico, el armenio, el etíope y el georgiano. De estas traducciones, las más útiles para recobrar la forma más antigua de los escritos neotestamentarios en griego son las versiones en siríaco, latín y copto.

Manuscritos del leccionario griego. Además de los 3000 papiros o más que se mencionaron antes, existen aproximadamente 2200 manuscritos

[1] Véase de Plutarco Bonilla, el capítulo «El canon del Nuevo Testamento».

de leccionarios. Estos manuscritos contienen pasajes colocados en orden, a manera de lecciones, que se leían a lo largo del calendario litúrgico de la iglesia.

Escritos de los primeros Padres de la Iglesia. Los grandes líderes de la Iglesia (Padres) de los siglos II–V, escribieron en griego o en latín, y muchas veces citaron versículos del Nuevo Testamento. Es difícil saber, sin embargo, si en realidad citaron los versículos palabra por palabra, o si sólo hicieron alusión a los mismos. Y si los citaron, no sabemos si lo hicieron de memoria, incorrectamente, o a partir de una copia escrita que tuvieran ante sí. Más aún, a veces al copiar los escribas los textos de los Padres, los modificaban cambiando palabras para que coincidieran con otras más conocidas por ellos. Por eso, muchas veces es difícil saber lo que escribieron originalmente los Padres.

El problema

Al comparar los múltiples manuscritos, se descubre que hay innumerables diferencias en el texto griego. Sin embargo, la mayoría de las diferencias no son realmente importantes; por ejemplo, palabras mal escritas o sustituciones de palabras por sinónimos. Pero hay otras diferencias que son más importantes, tales como las omisiones o adiciones de palabras, frases y versículos completos.

¿Cómo puede un crítico textual, es decir, un erudito que intenta determinar cuál es el texto original, decidir qué escribieron los autores originalmente? ¿Debe basarse completa y únicamente en el mejor manuscrito, aun si éste contiene errores obvios? ¿Y cómo puede saber cuál es el mejor manuscrito? ¿Debe basarse en un grupo particular de manuscritos más que en otro grupo? A la búsqueda de apoyo en aspectos tales como el estilo, el vocabulario o la teología de un escritor del Nuevo Testamento, en lugar de buscarlo en ciertos manuscritos «mejores», se le conoce como apoyo en la «evidencia interna».

¿Cómo ocurrieron a lo largo de los siglos, errores y cambios a la hora de copiar los manuscritos? La respuesta a esta pregunta le permite al crítico textual establecer ciertos criterios para acercarse lo más posible al texto original.

Cambios intencionales. Cuando los escribas copiaban escritos del Nuevo Testamento, hacían cambios en el texto. Algunos cambios fueron

deliberados, con el fin de mejorar el estilo o la gramática. Otros cambios deliberados se hicieron para que el texto de un evangelio coincidiera con el de otro evangelio, o para que lo que Pablo había escrito en una carta coincidiera con lo que había escrito en otra. Compárese, por ejemplo, la versión más corta de 1 Tesalonicenses 1.1, que utiliza DHH («su gracia y su paz»), con la versión más larga del mismo versículo, que utiliza RVR («gracia y paz...de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo»).

Compárese también el Padrenuestro de Lucas 11.2-4 en RVR y DHH. Muy a principios en la historia de la iglesia, el Evangelio según San Mateo era el evangelio más popular de los cuatro, y el Padrenuestro, según Mateo 6.9-13, llegó a ser la oración más citada en la adoración de la iglesia. Aunque originalmente el texto del Padrenuestro en Lucas 11.2-4 era diferente a la misma oración que aparece en Mateo, un escriba desconocido cambió la forma de Lucas para que coincidiera con la forma más conocida del Evangelio según San Mateo. Esta forma modificada y más larga de la oración en Lucas es la que aparece en el *Textus Receptus* (más adelante hablaremos acerca de este texto), el cual hasta este siglo ha servido de base para la traducción de RVR y de casi todas las traducciones del mundo. Casi todas las traducciones modernas (véanse las versiones DHH, BA, BJ, BL, LPD, NBE y NVI) usan en Lucas la forma corta del Padrenuestro, es decir, una forma diferente al Padrenuestro de Mateo.

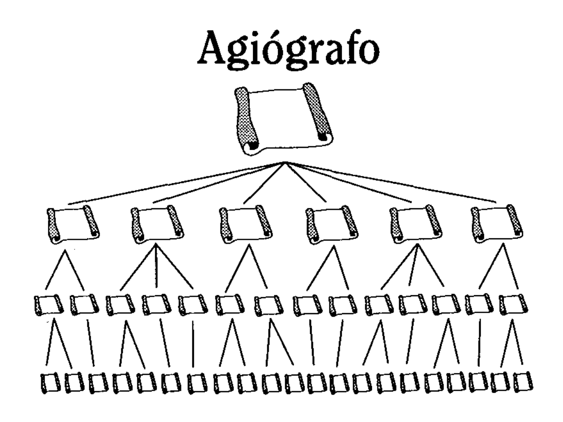
También se hicieron cambios deliberados para «mejorar» la teología de ciertos versículos. Por ejemplo, Lucas 2.41-43 dice que cuando Jesús tenía doce años de edad, se quedó en Jerusalén después de la fiesta de la Pascua, en lugar de volver a casa con el grupo de peregrinos. Los mejores manuscritos dicen en el versículo 43 que Jesús se quedó sin que «sus padres» se dieran cuenta. Como José no era el padre biológico de Jesús, un escriba cambió «sus padres» a «José y su madre», probablemente para proteger la doctrina del nacimiento virginal de Jesús. RVR dice «José y su madre», con base en el *Textus Receptus*, pero la mayoría de las traducciones recientes se basan en mejores manuscritos y utilizan «sus padres» (DHH, BA, BJ, NBE, NVI).

Cambios no deliberados. Hubo cambios que no fueron deliberados, sino resultado de una mala lectura o de la mala memoria. Los escribas cometían errores porque se saltaban una letra, o una palabra, o incluso una línea completa, con lo cual omitían en forma accidental una o varias palabras. Otras veces leían mal el texto, y copiaban la letra o palabra equivocadas, o bien, repetían por error una o varias palabras.

En ocasiones, varios escribas trabajaban juntos en el mismo recinto, copiando uno mientras el otro leía el texto en voz alta. En esos casos, a veces los escribas oían mal y escribían incorrectamente alguna palabra. Por ejemplo, la segunda parte de 1 Juan 1.4 dice en RVR: «para que vuestro gozo sea cumplido». Sin embargo, casi todas las traducciones modernas dicen: «para que nuestro gozo sea cumplido». En griego, las palabras «vuestro» y «nuestro» se componen de cuatro letras cada una y se diferencian entre sí únicamente por la primera. Pero cuando se pronuncian, ambas palabras suenan igual. Dado que «vuestro» y «nuestro» tienen sentido dentro del contexto, aparentemente algunos escribas escribieron una forma mientras que otros escribieron la otra. Los editores de la cuarta edición del *Nuevo Testamento Griego* de las Sociedades Bíblicas Unidas (1993; véase más adelante) usan «nuestro» en el texto, dándole una calificación de «A» para indicar que están seguros de que el manuscrito original de 1 Juan decía «nuestro».

Eran muchos los factores que hacían que los escribas cometieran errores: el frío, la poca luz, los defectos visuales, la fatiga. Algunas veces, el manuscrito que estaban copiando había sido parcialmente dañado, y le faltaban algunas líneas al principio o al final de la página, o bien, los insectos habían dañado alguna parte de la página. A veces la página se había mojado y la tinta se había corrido, por lo que el escriba debía adivinar lo que se había escrito originalmente.

Dado que los escribas fueron haciendo cambios deliberados o no deliberados, cada vez hubo más manuscritos diferentes entre sí. Algunas veces, los escribas tenían acceso a varios manuscritos y se daban cuenta de las diferencias al compararlos. En esos casos, algunos escribas



escogían la lectura de un manuscrito en lugar de la de otro, mientras que otros conservaban ambas lecturas.

Como lo muestra el diagrama, algunos manuscritos se copiaron directamente de otros. Otros manuscritos se copiaron de dos manuscritos diferentes, y otros fueron «corregidos» por otros manuscritos. Como se hicieron muchas copias, se empezaron a desarrollar familias o tipos de textos.

Lucas 24.53. Este versículo es un buen ejemplo de aquellos casos en que los escribas, al hallar en un manuscrito una palabra que era diferente a otra en otro manuscrito, optaban por conservar ambas lecturas. RVR dice: «Y estaban siempre en el templo, alabando y bendiciendo a Dios». DHH dice: «Y estaban siempre en el templo, alabando a Dios». Los mejores y más antiguos manuscritos sólo dicen: «alabando a Dios». Un manuscrito uncial en griego y varios manuscritos en latín dicen: «bendiciendo a Dios». Esta segunda lectura probablemente fue un error de algún escriba que escribió «bendiciendo» en lugar de «alabando». Luego otro escriba que conocía ambas lecturas incluyó las dos en el manuscrito que estaba copiando, y esa nueva lectura pasó a ser la que se encuentra en los textos manuscritos bizantinos.

Los críticos textuales emplean el término técnico **lecturas variantes** para hacer referencia a diferentes lecturas que ocurren en el mismo lugar en un versículo dado. En el ejemplo anterior, «alabando», «bendiciendo» y «alabando y bendiciendo» son lecturas variantes. No se ha hecho un conteo exacto de todas las lecturas variantes que se conocen de los manuscritos existentes del Nuevo Testamento, pero un famoso crítico textual calcula que hay más de trescientas mil.

Principios para determinar la lectura original

Tipos de texto. Después de analizar cuidadosamente cientos de manuscritos y un sinnúmero de errores hechos por los escribas, los críticos textuales han llegado a desarrollar criterios para seleccionar cuáles manuscritos y grupos de manuscritos son los más confiables, sin olvidar nunca que todos contienen errores (obsérvese una vez más que los críticos textuales *no* manejan manuscritos originales; sólo estudian las copias de las copias). La mayoría de los manuscritos se puede agrupar, en términos generales, en una de tres familias, las cuales reciben el nombre de **tipos de texto**. Cuando algunos manuscritos

coinciden una y otra vez en lecturas variantes donde otros manuscritos muestran dos o más lecturas diferentes, se dice que pertenecen al mismo tipo de texto.[2]

El *tipo de texto alejandrino*, representado por la mayoría de los manuscritos en papiro y por varios manuscritos unciales de los siglos IV y V, es el que los eruditos hoy día consideran que es la forma de texto más cercana a los escritos originales. Los manuscritos que tienen este tipo de texto se consideran los mejores. Claro está, incluso estos manuscritos no son idénticos entre sí en todos los versículos, y todos ellos contienen errores.

Los manuscritos que componen la familia textual «*occidental*» preservan a veces la lectura correcta en partes donde otros tipos de texto no lo hacen. Esta forma de texto parece haber sido el resultado de cambios bastante libres en la tradición de los manuscritos, pues los copistas hicieron muchísimos cambios.

El *tipo de texto bizantino* está formado por aproximadamente el ochenta por ciento de los manuscritos minúsculos o cursivos, y por casi todos los leccionarios. A esta familia de textos se le considera la menos valiosa para la crítica textual, aunque algunos eruditos cuestionan esto, como se comentará más adelante. Retomando las lecturas variantes ya mencionadas en este capítulo, las siguientes lecturas aparecen en manuscritos de texto bizantino: (a) «gracia y paz de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo» [1 Ts 1.1]; (b) la forma larga del Padrenuestro en Lucas 11.2-4; (c) «José y su madre» [Lc 2.43]; (d) «vuestro gozo» [1 Jn 1.4]; (e) «alabando y bendiciendo» [Lc 24.53].

Pautas para escoger entre las diferentes lecturas. Para determinar cuál es la mejor lectura, los críticos textuales han desarrollado ciertos principios que también se conocen como «cánones», los cuales se dividen en dos categorías: evidencia externa y evidencia interna.

(1) *Evidencia externa.* (a) Los manuscritos más antiguos son los que probablemente preservan la lectura original. (b) Las lecturas variantes que se conocen en zonas geográficas bastante distanciadas, probablemente son más originales que las que se conocen en una sola zona

---

[2] La tabla de referencia que presentan Kurt y Barbara Aland en *The Text of the New Testament*, traducido del alemán por Erroll F. Rhodes, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1989, pp. 159-162, es útil como referencia, ya que agrupa los manuscritos según el siglo y el tipo de texto. En español tenemos la obra de Heinrich Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, pp. 31-38.

geográfica. (c) Una lectura que cuente con el respaldo de una gran mayoría de manuscritos existentes no necesariamente es la mejor lectura, ya que esos manuscritos pueden provenir de un mismo antecesor. Por tanto, los manuscritos deben «pesarse» (evaluarse) en vez de sólo enumerarse para ver cuántos respaldan ciertas variantes.

(2) *Evidencia interna.* (a) La lectura más breve probablemente es la original. En la mayoría de los casos, los escribas no le quitaban palabras al texto, sino que se las añadían. (b) Es mejor utilizar la lectura más difícil de comprender, ya que los escribas solían alterar los textos difíciles para hacerlos más sencillos, y no a la inversa. (c) La lectura que mejor se ajuste al estilo y al vocabulario del escritor, probablemente es la original. (d) De igual manera, debe preferirse la lectura que mejor se ajuste al contexto.

Se pueden mencionar muchas otras pautas y también algunas modificaciones a las que ya se han mencionado. Esas reglas guían a los críticos textuales en su búsqueda por determinar qué fue lo que originalmente escribió el autor del texto. Claro está, esta metodología es en parte ciencia y en parte arte. Algunos investigadores se basan más fuertemente en la evidencia externa, mientras que otros lo hacen en la evidencia interna. La mayoría de los críticos textuales de hoy reconocen que es necesario lograr un equilibrio entre las consideraciones de ambas clases de evidencia.

Historia del Nuevo Testamento Griego

Antes de su impresión. Durante los tres primeros siglos después de Cristo, los escribas hicieron muchísimos cambios en el texto del Nuevo Testamento Griego porque aún no estaban sujetos a controles estrictos que garantizaran copias exactas. Debido a que los escribas de los primeros siglos siguieron haciendo copias de copias, algunos manuscritos empezaron a tener los mismos cambios y errores; es decir, las mismas lecturas variantes que tenían otros manuscritos. Algunos, por ejemplo, incluían en Mateo 6.13 las palabras: «porque tuyo es el reino, y el poder, y la gloria por todos los siglos. Amén», mientras que otros no lo hacían. De esta forma, algunos manuscritos llegaron a compartir las mismas lecturas variantes. Estas semejanzas entre los manuscritos permiten que los críticos textuales los clasifiquen o agrupen según diferentes tipos o familias de texto. También se dio la mezcla de textos porque los escribas «corregían» los manuscritos basándose en otros manuscritos que contenían otras lecturas; es decir, utilizaban manuscritos pertenecientes a otras familias textuales (véase el diagrama anterior). Conforme los cristianos se fueron dando cuenta poco a poco de que estos escritos eran escritura sagrada, los escribas fueron perdiendo la libertad de cambiar el texto cuando lo copiaban.

Para el año 200 d.C., en la parte occidental del Imperio Romano se usaban manuscritos en latín; en Egipto, manuscritos en copto; y en Siria, manuscritos en siríaco. En la parte oriental del Imperio Romano se siguió empleando principalmente el griego. En realidad, hoy día existen más de ocho mil manuscritos de la Vulgata, muchos más que todos los conocidos en griego. Para fines del siglo VII, el Nuevo Testamento se leía en griego sólo en una pequeña parte de la iglesia, a saber, la Iglesia Ortodoxa Griega, cuyo patriarcado principal estaba en la ciudad de Constantinopla. La forma de texto griego que se empleó allí fue el tipo bizantino. Otras regiones del mundo que habían leído el Nuevo Testamento en griego usaban en ese tiempo Nuevos Testamentos traducidos a sus idiomas locales. Por ejemplo, los manuscritos griegos de la familia textual alejandrina, que se habían usado antes en Egipto, fueron reemplazados por traducciones a los diversos dialectos del copto. Para el tiempo en que se inventó la imprenta, la única forma en griego del Nuevo Testamento que todavía estaba en uso era el texto bizantino.

Debemos decir algo más sobre lo anterior. Algunos cristianos insisten hoy día en que el texto bizantino es mas cercano a los escritos originales, porque existen más copias de esta familia de textos que de la familia textual alejandrina. Su razonamiento es que Dios no habría permitido que las lecturas correctas se preservaran en un tipo de texto que tuviera menos manuscritos griegos que otro tipo de texto. Este razonamiento no sólo ignora los cambios históricos de que los idiomas locales reemplazaron al griego en casi todo el Imperio Romano, sino que también refleja una idea ingenua de cómo se relaciona Dios con el mundo.

El Nuevo Testamento Griego impreso. El primer Nuevo Testamento en griego que se imprimió fue editado en 1516 por el humanista holandés Erasmo, e impreso por el suizo Froben, de Basilea. Erasmo sólo tuvo acceso a seis manuscritos griegos escritos a mano, que en su mayoría databan de los siglos XII y XIII. No es de sorprenderse, entonces, que todos, excepto uno, tuvieran el texto bizantino. Ese Nuevo Testamento Griego que se basó en manuscritos del tipo bizantino, en los siguientes cien años fue editado varias veces haciéndosele pequeños

cambios, y se le llegó a conocer como *Textus Receptus* (TR), expresión latina que quiere decir «texto recibido».

Durante los siguientes doscientos años, hubo dos grandes desarrollos en relación con el *Textus Receptus*. En primer lugar, en los siglos XVII y XVIII los eruditos de Inglaterra y Alemania empezaron a comparar los textos de los manuscritos que hasta ese entonces se conocían, con el *Textus Receptus*. Se preocuparon, sobre todo, por identificar y registrar las lecturas variantes que diferían, por supuesto, con las del *Textus Receptus*. A raíz de lo anterior, los investigadores empezaron a cuestionar de si muchos de los versículos del *Textus Receptus* eran los mismos que habían usado originalmente los escritores del Nuevo Testamento.

En segundo lugar, en los siglos XVIII y XIX, los eruditos empezaron a formular principios o cánones (ya discutidos anteriormente) que sirvieron para concluir que el *Textus Receptus* no representaba el mejor testimonio textual.

Al respecto, debemos decir que los millares de diferencias existentes entre el *Textus Receptus* y las ediciones críticas modernas del Nuevo Testamento (más adelante se examinarán con detalle), carecen de importancia mayor. En la mayoría de los versículos, el *Textus Receptus* concuerda con las ediciones modernas del Nuevo Testamento Griego. Las diferencias tienen que ver con la ortografía, los tiempos verbales, o el uso de palabras diferentes que tienen el mismo significado. Esas diferencias, y muchas otras, no son muy importantes respecto al mensaje del Nuevo Testamento. Ninguna doctrina fundamental de la fe cristiana se ve afectada por las diferencias textuales.

Los investigadores europeos Lachmann, Tischendorf, Mill, Bentley, Wettstein, Semler y Griesbach desempeñaron una importante función en el «derrumbe» del *Textus Receptus*. Pero fueron dos eruditos británicos los que influyeron más directamente en eso, a saber, F. J. A. Hort y B. F. Westcott, quienes en 1881 publicaron *The New Testament in the Original Greek*, en dos volúmenes. Basaron su texto principalmente en manuscritos con textos de la familia alejandrina, y rechazaron el texto bizantino por no considerarlo como fuente fidedigna para recobrar el texto original.

En el siglo XX el Nuevo Testamento Griego ha sido editado tanto por eruditos católicos como por eruditos protestantes. Las siete ediciones que más se usaron en la primera mitad de este siglo son las de (1) Tischendorf, octava edición, 1869-72, (2) Westcott-Hort, 1881, (3) von

Soden, 1902-13, (4) Vogels, cuarta edición, 1955, (5) Bover, quinta edición, 1968; (6) Nestle-Aland, vigésima sexta edición, 1983; y (7) Merk, décima edición, 1984. Una comparación de estas siete ediciones revela que las de von Soden, Vogels, Merk y Bover coinciden más frecuentemente con el texto bizantino que las de Tischendorf, Westcott-Hort y Nestle-Aland, que se acercan más a los manuscritos del texto alejandrino. Sin embargo, a pesar de esas diferencias, «en casi dos tercios del texto del Nuevo Testamento, las siete ediciones del Nuevo Testamento Griego... concuerdan plenamente, sin diferencia alguna más que en detalles ortográficos».[3]

El estado actual de las cosas. Hay un reducido número de investigadores que sigue arguyendo que el texto bizantino se acerca más a los escritos originales. Z. C. Hodges y A. L. Farstad rechazan los métodos y conclusiones de Westcott y Hort. Por lo tanto, editaron *The Greek New Testament According to the Majority Text* (1982) con base en la tradición de los textos bizantinos. Casi todos los especialistas del Nuevo Testamento disienten no sólo con los supuestos, sino también con la metodología de Hodges y Farstad. Los Aland, por tanto, tienen razón al afirmar: «Se puede suponer que toda persona que trabaje con el Nuevo Testamento Griego en el día de hoy, usará probablemente una copia de la tercera edición del *Nuevo Testamento Griego* que publicaron las Sociedades Bíblicas Unidas (GNT^3, 1975 [la cuarta edición se publicó en 1993]) o la edición vigesimosexta del *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland ($N\text{-}A^{26}$, 1979)».[4]

(1) *GNT^4* y $N\text{-}A^{26}$. Estos dos Nuevos Testamentos Griegos que editó un equipo internacional de eruditos, tienen exactamente el mismo texto, y difieren solo rara vez en aspectos de puntuación, ortografía y delimitación de párrafos (véanse las muestras de Efesios 1, al final de este capítulo). La cuarta edición del *Nuevo Testamento Griego* de las SBU, publicada en 1993, es para uso de los traductores de la Biblia en todo el mundo, mientras que la edición del $N\text{-}A^{26}$ es para uso de estudiantes, maestros y expositores del Nuevo Testamento. Ambas ediciones tienen un extenso *Aparato crítico* al pie de cada página, donde se mencionan, usando códigos apropiados, las diferentes variantes textuales presentes en los diversos manuscritos existentes. $N\text{-}A^{26}$ posee muchísimas más variantes que GNT^4, de las SBU. Este último sólo tiene las variantes de

[3] Aland, p. 29.
[4] Aland, (edición de 1987) p. 218.

manuscritos griegos que son consideradas importantes para los traductores.

Por ejemplo, N-A[26] indica que las palabras «en Éfeso», en Efesios 1.1, no se encuentran en los siguientes manuscritos: el manuscrito en papiro P[46] (inicios del siglo III), los manuscritos unciales «» (Sinaítico, siglo IV) y «B» (Vaticano, siglo IV), los manuscritos minúsculos «6» (siglo XIII) y «1739» (siglo X). N-A[26] indica también que en otros manuscritos en griego, latín, copto, siríaco, gótico y armenio sí aparece la frase «en Éfeso» en el texto. Como esta variante es importante para los traductores del *Nuevo Testamento Griego* de las SBU, se incluye también en el aparato crítico. Tanto el texto de Nestle-Aland[26] como el de las SBU incluyen «en Éfeso» dentro de corchetes, para indicar que los editores tienen serias dudas de que estas palabras sean las originales. (Véanse más adelante otros comentarios de esta variante.)

(2) *Traducciones modernas*. Los lectores de las traducciones modernas al español hallarán notas como éstas al pie de las páginas:

> «Algunos mss. añaden...»
> «El texto entre corchetes falta en algunos mss.»
> «Algunos mss. dicen...»
> «Falta en algunos mss.»
> «Algunos mss. omiten este versículo».

Estas notas indican que, en los lugares donde los manuscritos tenían diferencias, los traductores se basaron más en un grupo que en otro.

Hay tres razones generales que explican por qué las traducciones modernas son a veces diferentes:

(1) *Mateo 6.19*. Algunas diferencias se deben a que los traductores han traducido en forma diferente el mismo texto griego. O sea, se trata de una diferencia de estilo a nivel del lenguaje empleado. Compárense, por ejemplo, las siguientes dos traducciones de Mateo 6.19: (a) «santificado sea tu nombre» (RVR, DHH), y (b) «proclámese que tú eres santo» (NBE).

(2) *1 Tesalonicenses 4.4*. Algunas diferencias se deben a distintas interpretaciones del mismo texto en griego. BA traduce literalmente del griego: «que cada uno de vosotros sepa cómo poseer su propio vaso en santificación y honor». La palabra que BA traduce como «vaso», Pablo la expresa en un sentido figurado, cuyo significado debaten los eruditos. Compárense, por ejemplo, las tres siguientes traducciones de este versículo: (a) «que cada uno sepa portarse con su propia esposa» (DHH,

RVR, BL); (b) «que sepa cada cual controlar su propio cuerpo» (NBE, LPD); y (c) «que cada uno sepa portarse en los negocios» (traducción alternativa en una nota de pie de página de DHH).

(3) *Mateo 27.17*. Pero algunas diferencias ocurren porque los traductores se han basado en diferentes manuscritos griegos que contienen lecturas variantes. Compárese la traducción de Mateo 27.17 en RVR («...a Barrabás, o a Jesús, llamado el Cristo?») y en DHH («...a Jesús Barrabás, o a Jesús, el que llaman el Mesías?»). Es probable que el escriba creyera que un criminal como Barrabás no podía tener el mismo nombre del Señor Jesús, por lo que omitió el nombre «Jesús» en el texto cuando lo copió. Muchas traducciones modernas a otros idiomas se basan también en los manuscritos que dicen «Jesús Barrabás» (como por ejemplo, las versiones GNB, NRSV, REB, GeCL y TOB).

La traducción que hace RVR de este versículo se basa en el *Textus Receptus*, que hoy día casi todos los eruditos consideran inferior porque es básicamente el mismo texto de los manuscritos de la familia textual bizantina. La mayoría de las traducciones al español, como DHH, NBE, LPD y BJ, se basan en manuscritos mejores y más antiguos que los que utilizó la tradición de RVR. Y puesto que los Nuevos Testamentos Griegos de Nestle-Aland[26] y de SBU se basan en esos mismos manuscritos, hay pocas diferencias entre las traducciones modernas al español y esas dos ediciones del Nuevo Testamento. Sin embargo, dado que los críticos textuales y los traductores pesan en forma diferente la evidencia externa e interna versículo por versículo, seguirá habiendo diferencias menores en las ediciones impresas del Nuevo Testamento Griego y en las traducciones al español y a otros idiomas.

El aparato crítico del Nuevo Testamento Griego[4] de SBU

La práctica de la crítica textual demanda que se conozcan bien las lenguas antiguas, la historia de la iglesia de los primeros siglos, la interpretación bíblica y los manuscritos antiguos. Pocas personas poseen tanto conocimiento. Frente a la vasta cantidad de lecturas variantes que contiene el aparato crítico de cualquier Nuevo Testamento Griego impreso, y frente a las listas complejas de manuscritos que respaldan cada variante, casi todos los traductores se sienten abrumados. Sin embargo, aunque nadie espera que los traductores sean expertos en

crítica textual, sí deben tener algún conocimiento en este campo de estudio.

Los traductores del Nuevo Testamento descubren muy pronto las diferencias que existen entre las traducciones al español que usan como base para la traducción a su idioma nativo. Los que leen inglés, portugués y otros idiomas también descubrirán diferencias en las traducciones a esos idiomas. Como se indicó antes, algunas de esas diferencias existen porque los traductores de las versiones modernas se basaron en diferentes textos griegos. En realidad, la mayoría de los traductores a lenguas indígenas quedan confundidos y frustrados frente a esas diferencias. Si no leen griego, ¿qué traducción deben seguir en los casos en que las varias versiones castellanas emplean diferentes lecturas variantes, como ocurre en Mateo 27.17? ¿Deben imitar a RVR, a DHH o a BJ? Si leen griego, ¿cuál edición del Nuevo Testamento Griego deben utilizar? ¿el de SBU? ¿la décima edición del *Novum Testamentum Graece Et Latine* de Merk (1984)? ¿Y qué deben hacer si el Nuevo Testamento Griego que están usando acepta una variante textual que difiere de la que aparece en las traducciones al español que más se utilizan en el área del lenguaje receptor?

2 Tesalonicenses 2.13. En el griego, por ejemplo, la palabra que se traduce como «los primeros» se escribe casi exactamente igual que las dos palabras griegas que se traducen como «desde el principio». Como los manuscritos griegos más antiguos no tienen divisiones entre las palabras, fue fácil que los escribas confundieran una de estas palabras por la otra. En 2 Tesalonicenses 2.13 algunos manuscritos dicen: «porque Dios os ha escogido *desde el principio* para la salvación» (base para las versiones RVR, BA, BJ, BL, LPD y NVI); mientras que otros dicen: «porque Dios los escogió *para que fueran los primeros* en alcanzar la salvación» (base para las versiones DHH y NBE). El *Nuevo Testamento Griego* de SBU tiene «los primeros» en el texto, y coloca «desde el principio» como variante en el aparato crítico.

Hechos 8.37. Algunos manuscritos de Hechos tienen las siguientes palabras después del versículo 8.36: «Felipe dijo: Si crees de todo corazón, bien puedes. Y respondiendo, dijo: Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios» (base para las versiones RVR, BA y BL). Estas palabras forman el versículo 37. Casi todas las traducciones más recientes (DHH, BJ, LPD, NBE, NVI) excluyen estas palabras del texto. Como afirma la nota en BJ: «El v. 37 es una glosa muy antigua conservada en el texto occidental y que se inspira en la liturgia bautismal». Aunque BA incluye

estas palabras en el texto, en una nota afirma que «los mss. más antiguos no incluyen el v. 37».

Efesios 1.1. Como ya se dijo, las palabras «en Éfeso» no aparecen en unos de los mejores y más antiguos manuscritos. Los editores de la cuarta edición del *Nuevo Testamento Griego* de SBU ponen esas palabras dentro de corchetes, y le dan una calificación de «C» para indicar que hay muchas dudas de que sean las palabras originales. Se ha recurrido a las siguientes soluciones en las traducciones al español: (1) Incluir las palabras «en Éfeso» sin una nota que indique que no aparecen en algunos manuscritos (RVR, DHH, BL); (2) incluir las palabras «en Éfeso» en el texto, e indicar en una nota que «algunos mss. antiguos no incluyen: 'en Éfeso'» (BA, NVI, VPEE); (3) omitir las palabras «en Éfeso», con una nota aclarando la razón (BJ y NBE). LPD también omite estas palabras y aclara en un prefacio que «muchos manuscritos antiguos omiten el nombre de los destinatarios».

Variantes seleccionadas. Dado que los traductores requieren ayuda para poderle dar sentido a los cientos de lecturas variantes que existen en las ediciones impresas del Nuevo Testamento Griego y en las diferentes traducciones a idiomas receptores, las Sociedades Bíblicas Unidas publicaron en 1966 una edición del *Nuevo Testamento Griego* que fue editada por cinco críticos textuales de renombre internacional. Muchas lecturas variantes de los manuscritos son valiosas para comprender por qué ocurrieron los cambios textuales en el proceso de copiado y transmisión, pero la mayoría de las variantes no son esenciales para los traductores. Por ejemplo, las palabras con errores ortográficos en los manuscritos griegos, no son importantes para los traductores. Los editores del *Nuevo Testamento Griego* de SBU seleccionaron las variantes que consideraron como las más importantes para los traductores; es decir, las que representan una verdadera diferencia en el significado.

El aparato crítico de la cuarta edición (1993) del *Nuevo Testamento Griego* de SBU se ha modificado considerablemente. Se omitieron algunas variantes que incorporaba la tercera edición de 1975, cuando éstas no tenían realmente un significado diferente a la hora de traducirse. Por ejemplo, si Pablo, en Romanos 15.23, dice: «desde hace muchos años estoy queriendo visitarlos», o si dice: «desde hace considerable tiempo estoy queriendo visitarlos», para los traductores carece de vital importancia, pues el significado es el mismo. Por eso, esta variante y otras semejantes fueron omitidas en la edición de 1993, mientras que

otras, que no se habían incluido en las primeras tres ediciones, sí se incorporaron en la cuarta edición.

Evaluación de variantes y recomendaciones para los traductores. Además de seleccionar las lecturas variantes de importancia, los editores del *Nuevo Testamento Griego* de SBU les dieron a esas lecturas una calificación de «A», «B», «C» ó «D». La calificación «A» indica certeza de que el texto refleja el texto original y la «D» significa que los editores tienen muchísimas dudas en cuanto a si el texto es el correcto o no. En la cuarta edición (1993), los editores usan casi siempre las calificaciones «A», «B» y «C», y muy rara vez califican con «D».

Ahora es el momento de responder a las preguntas formuladas antes: ¿Cuál versión deben usar los traductores en los casos en que las traducciones aceptan una lectura de ciertos manuscritos griegos frente a otras que se basan en manuscritos griegos con una lectura diferente? ¿O qué deben hacer los traductores cuando las traducciones al español no concuerdan con el texto del Nuevo Testamento Griego que estén usando?

La solución que se recomienda es esta: Que los traductores sigan el texto del *Nuevo Testamento Griego* de SBU en los casos en que los editores hayan calificado con «A» o «B» las palabras del texto. Esto debe hacerse, sobre todo, cuando una versión castellana como RVR se haya basado en una variante que difiere de la variante del *Nuevo Testamento Griego* de SBU. El texto griego calificado con las letras «A» y «B» tiene precedencia sobre la variante textual reflejada en RVR. No debe olvidarse que RVR se basa en manuscritos pertenecientes a la familia textual bizantina, considerada por la mayoría de los críticos textuales como el texto menos confiable.

Los editores han calificado con «C» o «D» las lecturas donde no están seguros de la lectura original. En esos casos, los traductores deben sentirse con más libertad de traducir las lecturas variantes del aparato crítico en vez de las del texto. Entre los editores de la cuarta edición del *Nuevo Testamento Griego* de SBU hubo católicorromanos, protestantes y ortodoxos griegos, de manera que los traductores pueden estar tranquilos de que el texto de esa edición no refleja preferencias o prejuicios de una denominación o grupo confesional.

Ejemplos prácticos. Veamos unas cuantas lecturas variantes y analicemos las elecciones que podrían hacer los traductores.

(1) *1 Corintios 13.3.* Algunos manuscritos dicen (a) «si entrego mi propio cuerpo para ser quemado», mientras que otros dicen (b) «si entrego mi propio cuerpo para poder enorgullecerme». En griego, la diferencia entre ambos verbos radica en la forma de escribir una sola letra. Los editores de la cuarta edición del *Nuevo Testamento Griego* de SBU usan «para poder enorgullecerme» en el texto (y la califican con «C»), y dentro del aparato crítico incluyen la lectura variante: «para ser quemado». Esta es la variante que siguen RVR, DHH, BA, BJ, LPD, NBE y NVI). VPEE y BL se basan en la lectura del *Nuevo Testamento Griego* de SBU. Como los editores de este último califican con «C» la lectura de su texto («para poder enorgullecerme»), los traductores bien pueden decidir utilizar la lectura más conocida entre los lectores hispanohablantes, a saber, «para ser quemado».

(2) *Mateo 27.16-17.* El *Nuevo Testamento Griego* de SBU usa el nombre «Jesús Barrabás», y pone «Barrabás» entre corchetes, dándole una calificación de «C». A causa de la incertidumbre de los especialistas, los traductores están en libertad de basarse en los manuscritos que dicen «Jesús» o «Jesús Barrabás». A diferencia de la situación anterior en 1 Corintios 13.3, donde casi todas las traducciones al español coinciden, en Mateo 27.16-17 las traducciones más importantes en español están divididas: (a) RVR, LPD y NVI omiten «Jesús», y ni siquiera mencionan el problema textual en una nota; (b) BJ omite «Jesús», pero indica en una nota que algunos manuscritos dicen «Jesús Barrabás»; (c) DHH incluye «Jesús» y pone una nota diciendo que «algunos mss. sólo dicen *Barrabás*»; y (d) NBE usa «Jesús» sin una nota textual. Cualquiera que sea la lectura que empleen los traductores en el lenguaje receptor, será importante que incluyan una nota indicando que algunos manuscritos tienen el nombre «Jesús», mientras que otros dicen «Jesús Barrabás».

Comentarios finales

Para los traductores que leen inglés, el *Nuevo Testamento Griego* de SBU viene acompañado de un volumen que explica las razones por las cuales los editores usaron ciertas variantes en el texto e incluyeron otras en el aparato crítico. Este volumen, titulado *A Textual Commentary on the New Testament* fue publicado por las Sociedades Bíblicas Unidas en 1971, y lo editó Bruce M. Metzger, uno de los editores del *Nuevo Testamento Griego* de SBU. A los traductores que no leen inglés se les invita a que consulten los comentarios más importantes y algunos libros sobre el Nuevo Testamento, para poder decidir qué lectura variante usarán.

Libros recomendados

Abreu, José María. «Texto del Nuevo Testamento», *Diccionario Ilustrado de la Biblia*. Buenos Aires y San José: Editorial Caribe, 1977.

Báez-Camargo, Gonzalo. *Breve Historia del Texto Bíblico*, 2a. ed. revisada y ampliada. México, D.F.: Sociedades Bíblicas Unidas, 1984.

Carrez, Maurice. *Las lenguas de la Biblia. Del papiro a las Biblias impresas*. Trad. del francés por Alfonso Ortiz García. Estella: Editorial Verbo Divino, 1984.

Metzger, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Londres y Nueva York: United Bible Societies, 1971.

Neill, Stephen. *La interpretación del Nuevo Testamento*. Trad. del inglés por José Luis Lana. Barcelona: Ediciones Península, 1967.

Trobolle Barrera, J. «El texto de la Biblia». *Introducción al estudio de la Biblia. 1. La Biblia en su entorno*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1990.

Zimmermann, Heinrich. *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*. Trad. del alemán por Gumersindo Bravo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.

EL CANON DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Samuel Pagán

Introducción

La iglesia cristiana, muy temprano en su historia, sintió la necesidad de especificar los libros con los cuales Dios comunicó su voluntad a la humanidad. Esa necesidad se fundamenta en la creencia de que si Dios ha roto el silencio de los tiempos para entablar un diálogo con los seres humanos, debe haber alguna forma adecuada de saber con seguridad dónde se encuentra esa revelación. El canon de la Biblia delimita los libros que los creyentes han considerado como inspirados por Dios para transmitir la revelación divina a la humanidad; es decir, establece los límites entre lo divino y lo humano: presenta la revelación de Dios de forma escrita.

En la tradición judeocristiana, el canon tiene un propósito triple. En primer lugar, define y conserva la revelación a fin de evitar que se confunda con las reflexiones posteriores en torno a ella. Tiene el objetivo, además, de impedir que la revelación escrita sufra cambios o alteraciones. Por último, brinda a los creyentes la oportunidad de estudiar la revelación y vivir de acuerdo con sus principios y estipulaciones.

Es fundamental para la comprensión cristiana del canon tomar en consideración la importancia que la comunidad apostólica y los primeros creyentes dieron a la teología de la inspiración. Con la certeza de que se escribieron ciertos libros bajo la inspiración de Dios, los creyentes seleccionaron y utilizaron una serie de libros, reconociéndoles autoridad ética para orientar sus vidas y decisiones. Esos libros alimentaron la fe de la comunidad, los acompañaron en sus reflexiones y discusiones teológicas y prácticas, y, además, les ofrecieron una norma de vida. Los creyentes, al aceptar el valor inspirado de un libro, lo incluían en el canon; en efecto, lo reconocían como parte de la revelación divina.

El término griego *kanon* es de origen semítico, y su sentido inicial fue el de «caña». Posteriormente, la palabra tomó el significado de «vara larga» o listón para tomar medidas, utilizado por albañiles y carpinteros. El hebreo *qaneh* tiene ese significado (Ez 40.3,5). El latín y el castellano transcribieron el vocablo griego en «canon». La expresión, además, adquirió un significado metafórico: se empleó para definir las normas o patrones que sirven para regular y medir.[1]

Desde el siglo II de la era cristiana, el término *kanon* se empleó para referirse a «la regla de fe»,[2] al ordenamiento religioso (se empleaba su forma plural «cánones eclesiásticos»)[3] y a la parte invariable y fija de la liturgia. En la Edad Media los libros jurídicos de la iglesia se identifican como los «cánones». La Iglesia Católica, además, llama «canon» al catálogo de sus santos, y «canonización» al reconocimiento de la veneración de algunas personas que han llevado vidas piadosas y consagradas al servicio cristiano.

En el siglo IV se empleó la palabra «canon» para determinar no solamente las normas de fe, sino también para referirse propiamente a las Escrituras. El «canon» de la Biblia es el catálogo de libros que se consideran normativos para los creyentes y que, por lo tanto, pertenecen, con todo derecho, a las colecciones incluidas en el Antiguo Testamento y en el Nuevo. Con ese significado específico la palabra fue utilizada posiblemente por primera vez por Atanasio, el obispo de Alejandría, en el año 367.[4] A fines del siglo IV esa acepción de la palabra era común tanto en las iglesias del Oriente como en las del Occidente, como puede constatarse en la lectura de las obras de Gregorio, Pricilia-no, Rufino, San Agustín y San Jerónimo.[5]

---

1 En Alejandría, la colección de obras clásicas que podía servir de modelo literario se identificaba con la palabra «canon». Ciceron, Plinio y Epicleto utilizaban el mismo vocablo para designar algún conjunto de reglas o medidas. Véase A. Paul, *La inspiración y el canon de las Escrituras*, Estella: Verbo Divino, 1985, p. 45.

2 Los Padres de la iglesia emplearon la palabra *kanon* para designar «la regla de la tradición» (Clemente de Roma), «la regla de fe» (Eusebio de Cesarea), «la regla de verdad» (Ireneo) y «la regla de la iglesia» (Clemente de Alejandría y Orígenes). Véase la obra citada en la nota anterior.

3 De ese uso lingüístico se deriva la designación de «canónigos» para identificar a los religiosos que vivían en comunidad la «vita canonica»; es decir, vivían de acuerdo al ordenamiento eclesiástico establecido.

4 F. F. Bruce, *The Canon of Scripture*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1988, p. 17.

5 J. C. Turro y R. E. Brown, «Canonicidad», *Comentario Bíblico de San Jerónimo*, p. 56.

El canon de la Biblia hebrea

De acuerdo con los diversos relatos evangélicos, Jesús utilizó las Escrituras hebreas para validar su misión, sus palabras y sus obras (véase Mc 1.14; Lc 12.32). Los primeros creyentes continuaron esa tradición hermenéutica y utilizaron los textos hebreos –y particularmente sus traducciones al griego– en sus discusiones teológicas y en el desarrollo de sus doctrinas y enseñanzas. De esa forma la iglesia contó, desde su nacimiento, con una serie de escritos de alto valor religioso.

De particular importancia es el uso que Jesús hace del libro del profeta Isaías (61.1-2), según se relata en Lucas 4.18-19. El Señor, luego de leer el texto bíblico, afirmó: «Hoy se ha cumplido esta Escritura delante de vosotros» (Lc 4.21; RVR). Este relato pone de manifiesto la interpretación cristológica que los primeros cristianos hicieron de las Escrituras hebreas. El objetivo primordial de los documentos judíos, desde el punto de vista cristiano, era corroborar la naturaleza mesiánica de Jesús de Nazaret (Lc 24.27). De esa forma la Biblia hebrea se convirtió en la primera Biblia cristiana. Con el paso del tiempo, la iglesia le dio el nombre de «Antiguo Testamento», para poner de manifiesto la novedad de la revelación de la persona y misión de Cristo.[6]

Los libros de la Biblia hebrea son 24,[7] divididos en tres grandes secciones:

La primera sección, conocida como *Torah* («Ley»), contiene los llamados «cinco libros de Moisés»: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio.

La segunda división, conocida como *Nebi'im* («Profetas»), se subdivide, a su vez, en dos grupos: (a) «Los profetas anteriores»: Josué, Jueces, Reyes y Samuel; (b) «Los profetas posteriores»: Isaías, Jeremías, Ezequiel y el Libro de los Doce.[8]

La tercera sección de la Biblia hebrea se conoce como *Ketubim* («Escritos»), e incluye once libros: Salmos, Proverbios y Job; un grupo

---

6 Bruce, pp. 28, 63-67.

7 Al unir el libro de Rut al de Jueces y el de Lamentaciones al de Jeremías se cuentan 22 libros, como letras tiene el alfabeto hebreo. Esto explica por qué en la literatura judía se dice que el canon hebreo contiene 22 libros.

8 «El libro de los Doce» se conoce también como «Los profetas menores» debido a la extensión, no a la calidad o importancia de sus escritos.

de cinco libros llamados *Megilot* («Rollos») –Cantar de los Cantares, Rut, Lamentaciones, Eclesiastés y Ester–; y finalmente Daniel, Esdras-Nehemías y Crónicas.

Con las iniciales de *Torah, Nebi'im* y *Ketubim* se ha formado la palabra hebrea *Tanak*, nombre que los judíos usan para referirse a la Biblia hebrea, nuestro Antiguo Testamento.

Los 24 libros de la Biblia hebrea son idénticos a los 39 que se incluyen en el Antiguo Testamento de las Biblias «protestantes»; es decir, las que no contienen los libros deuterocanónicos. La diferencia en numeración se originó cuando se empezó a contar, por separado, cada uno de los doce profetas menores, y cuando se separaron en dos las obras siguientes: Samuel, Reyes, Crónicas y Esdras-Nehemías.[9]

Proceso de «canonización»

La teoría, tradicionalmente aceptada,[10] de que las secciones del canon hebreo representan las tres etapas en el proceso de su formación es seriamente cuestionada en la actualidad. Aunque esta hipótesis parezca lógica y razonable, no hay evidencias que la respalden en el Antiguo Testamento o en otros documentos judíos antiguos.

De acuerdo con esa teoría, la *Torah* fue la primera en ser reconocida como canónica, luego del retorno de los judíos a Judá, al concluir el exilio de Israel en Babilonia (ca. siglo V a.C.). Posteriormente los *Nebi'im* fueron aceptados en el canon, posiblemente al final del siglo III a.C. Y finalmente, los *Ketubim* –que representan la última sección de la Biblia hebrea– fueron incorporados al canon al final del siglo I d.C., al concluir el llamado «Concilio» de Jamnia.[11]

[9] Josefo, el historiador judío, en el primer volumen de su tratado *Contra Apion*, alude a 22 libros que contienen la historia judía. Esos libros son los mismos 24 de la Biblia hebrea en un orden un poco diferente: en la primera sección incluye los cinco libros de Moisés; en la segunda agrupa 13 –posiblemente al añadir 5 libros a los 8 de la división tradicional: Job, Ester, Daniel, Crónicas y Esdras-Nehemías–; los cuatro libros en la sección final pueden ser Salmos, Proverbios, Eclesiastés y Cantar de los Cantares. Josefo, *Contra Apion*, 1.38-41.

[10] Esta teoría fue popularizada por H. E. Ryle en 1892; véase Bruce, p. 36.

[11] Luego de la destrucción del Templo y el colapso de la comunidad judía en Jerusalén, en el año 70 d.C., un grupo de judíos, lidereados por el rabino Yohanan ben Zakkai, se organizó al oeste de Judea en una comunidad conocida como Jamnia (o Jabneh). El objetivo principal del grupo era discutir la reorganización de la vida judía sin las

El reconocimiento de la autoridad religiosa de algunas secciones de las Escrituras hebreas puede verse en el Antiguo Testamento (Ex 24.3-7; Dt 31.26; 2 R 23.1-3; Neh 8.1–9.38). Sin embargo, ese reconocimiento de textos como «Palabra de Dios» no revela que la comunidad judía pensara en un cuerpo cerrado de escritos que sirviera de base para el desarrollo religioso y social del pueblo. Incluso algunos profetas reconocían la autoridad y el valor de mensajes proféticos anteriores (cf. Jer 7.25 y Ez 38.17). Pero la idea de agrupar las colecciones de dichos y mensajes proféticos en un cuerpo de escritos tomó siglos en hacerse realidad. Posiblemente la primera referencia a una colección de escritos de esa naturaleza se encuentra en Daniel 9.2. Allí se alude a la profecía de Jeremías, referente a la duración del exilio en Babilonia, que encontró entre un grupo de «libros» (Jer 25.11-14).

La documentación que reconoce la división tripartita del canon de la Biblia hebrea es variada. En primer lugar, el **Talmud Babilónico**[12] acepta la autoridad religiosa y la inspiración de los 24 libros de las Escrituras judías. Además, discute el orden de tales libros.

En el prólogo a la traducción del **Eclesiástico**[13] –también conocido como la **Sabiduría de Jesús ben Sira**– el nieto de ben Sira, traductor del libro, indica que su abuelo era un estudioso de «la Ley y los Profetas, y los otros libros de nuestros padres». Si esos «otros libros de nuestros padres» son los *Ketubim*, la obra reconoce, ya en el 132 a.C., el ordenamiento tradicional de la Biblia hebrea.

En el Nuevo Testamento hay otras alusiones a la división de la Biblia hebrea en tres secciones. En uno de los relatos de la resurrección de Jesús, el Evangelio según San Lucas (24.44) indica que el Señor le recordó a los discípulos en Jerusalén lo que de él decían «la ley de Moisés, los profetas y los Salmos». Es importante recordar que los Salmos constituyen el primer libro de los *Ketubim*, la tercera sección de la Biblia

instituciones religiosas, políticas y sociales relacionadas con el Templo. En Jamnia los rabinos no introdujeron cambios al canon judío; únicamente revisaron la tradición que habían recibido. Bruce, pp. 34-36; J. P. Lewis, «What do we mean by Jabneh?» *JBR* 32 (1964), pp. 125-132; R. T. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church*, London: 1985, pp. 278-281.

[12] *Baba Bathra*, 14b-15a.

[13] El prólogo de esta obra, que se incluye entre los libros Deuterocanónicos, posiblemente se redactó luego de que el nieto del autor emigrara de Palestina a Alejandría, en el año 132 a.C. Véase: James L. Crenshaw, «Book of Ecclesiastes», *Anchor Bible Dictionary*, D. N. Freedman, ed., vol. 2, New York: Doubleday, 1992, pp. 271-280.

hebrea. Otras referencias a las Escrituras judías en el Nuevo Testamento aluden a «la ley y los profetas» (Mt 7.12; Ro 3.21) o simplemente a «la ley» (Jn 10.34; 1 Co 14.21).

El descubrimiento de numerosos manuscritos cerca del Mar Muerto ha arrojado gran luz en el estudio y la comprensión de la cuestión del canon entre los judíos de los siglos I a.C. y I d.C. Entre los manuscritos encontrados existen copias de todos los libros de la Biblia, con la posible excepción de Ester.[14] Aunque la gran mayoría de los documentos bíblicos se han encontrado en forma fragmentaria, se han descubierto también varios documentos bíblicos casi completos.

Lamentablemente los qumranitas no dejaron documentación escrita que nos indique con claridad cuáles de los libros que mantenían en sus bibliotecas constituían para ellos parte del canon. Sin embargo, al evaluar las copias de los textos encontrados y analizar sus comentarios bíblicos, podemos indicar, con cierto grado de seguridad, que el canon en Qumrán incluía: la *Torah*, los *Nebi'im* y los Salmos (posiblemente con algunos salmos adicionales); incluía también los libros de Daniel y de Job.[15]

Posiblemente ya para el comienzo de la era cristiana había un acuerdo básico entre los diferentes grupos judíos respecto a los libros que se reconocían como autoritativos. Lo más probable es que, con relación al canon judío, durante el siglo I d.C. se aceptaban como sagrados los 24 o 22 libros de la *Tanak* (*Torah, Nebi'im* y *Ketubim*), pero la lista no se fijó de forma permanente hasta el final del siglo II o a comienzos del III de la era cristiana.

Es muy difícil determinar con precisión los criterios que se aplicaron para establecer la canonicidad de los libros. Algunos estudiosos han supuesto que entre los criterios se encontraban el carácter legal del escrito y la idea de que fueran inspirados por Dios. Otros, sin embargo, han indicado que cada libro debía aceptarse de acuerdo con la forma

[14] La ausencia del libro de Ester entre los documentos hasta ahora encontrados en el Mar Muerto puede ser accidental; aunque puede revelar también la percepción que la comunidad tenía de ese libro: además de no contener el nombre de Dios y destacar la fiesta de Purim, presenta cierta afinidad con los ideales de Judas Macabeo, que entre los qumranitas eran rechazados; Turro y Brown, p. 67.

[15] Aunque en Qumrán se han descubierto fragmentos de libros Deuterocanónicos (Carta de Jeremías, Tobit y Eclesiástico) y Pseudoepígrafos (por ejemplo, Jubileos y Enoc) es muy difícil determinar con precisión si eran reconocidos con la misma autoridad con que se aceptaban los libros «bíblicos»; Bruce, pp. 39-40; Turro y Brown, p. 67.

que celebraba o revelaba la manifestación de Dios. Ese criterio brindaba al libro la posibilidad de ser utilizado en el culto.[16]

La Septuaginta: el canon griego

Uno de los resultados del exilio de Israel en Babilonia fue el desarrollo de comunidades judías en diversas regiones del mundo conocido.[17] En Alejandría, capital del reino de los Tolomeos,[18] el elemento judío de la población de habla griega era considerable. Y como Judea formaba parte del reino hasta el año 198 a.C., esa presencia judía aumentó con el paso del tiempo.

Luego de varias generaciones, los judíos de Alejandría adoptaron el griego como su idioma diario, dejando el hebreo para cuestiones cúlticas. Para responder adecuadamente a las necesidades religiosas de la comunidad, pronto se vio la necesidad de traducir las Escrituras hebreas al idioma griego. La *Torah* –o «Pentateuco» como se conoció en griego– fue la primera parte de las Escrituras en ser traducida; posteriormente se tradujeron los Profetas y el resto de los Escritos.

Una leyenda judía, de la cual existen varias versiones,[19] indica que 70 ó 72 ancianos fueron llevados a Alejandría desde Jerusalén para traducir el texto hebreo al griego. Esa leyenda dio origen al nombre «Septuaginta» (LXX), con el que generalmente se identifica y conoce la traducción al griego del Antiguo Testamento.

En un documento conocido como la «Carta de Aristeas» se alude y se expande la leyenda. Dicha carta describe cómo los ancianos de Israel finalizaron la traducción del Pentateuco en sólo 72 días; el documento indica, además, que produjeron la versión griega luego de comparaciones, diálogos y reuniones.

Posteriormente se añadieron a la leyenda –en círculos judíos y cristianos– nuevos elementos. Se incorporó la idea de que los ancianos trabajaron aisladamente y, al final, produjeron 72 versiones idénticas.

[16] Turro y Brown, pp. 64-65.

[17] Sobre la «diáspora» judía, los siguientes libros pueden orientar al lector: J. Bright, *La historia de Israel*, Bilbao: Descleé de Brouwer, 1987[3]; S. Hermann, *Historia de Israel: En la época del Antiguo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 1985.

[18] Fundada por Alejandro el Grande en el 331 a.C.

[19] Ernst Würthwein, *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica*, Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Co., 1979, pp. 49-53.

Filón de Alejandría, el famoso filósofo judío, relata cómo los traductores trabajaron de forma independiente y escribieron el mismo texto griego palabra por palabra.[20]

Aunque Filón y Josefo indican que solamente la *Torah* o el Pentateuco se tradujo al griego, los escritores cristianos añadieron a la leyenda de la Septuaginta la traducción de todo el Antiguo Testamento, contando entre ellos libros que no formaban parte de las Escrituras hebreas. Pseudo-Justino, en el siglo III, incluso indica que vio personalmente las celdas en las cuales trabajaron, por separado, cada uno los traductores de la Septuaginta.[21] Estas adiciones a la antigua leyenda judía revelan el gran aprecio que la iglesia cristiana tenía de la Septuaginta.

De la leyenda judía se desprenden algunos datos de importancia histórica. El Pentateuco fue la primera sección en ser traducida. Los trabajos comenzaron a mediados del siglo III a.C., y es lógico pensar que la traducción se efectuara en Alejandría, lugar que concentraba a la comunidad judía más importante de la diáspora.

El orden de los libros en los manuscritos de la Septuaginta difiere del que se presenta en las Escrituras hebreas. Al final del capítulo se encuentra un diagrama donde se pueden comparar ambas listas. Posiblemente ese orden revela la influencia cristiana sobre el canon.[22] No fueron los judíos de Alejandría los que fijaron el canon griego, sino los cristianos.[23]

Con respecto a los libros y adiciones que se encuentran en la Septuaginta, la nomenclatura en los diversos círculos cristianos no es uniforme. La mayoría de los protestantes denomina esa sección de la Septuaginta como «Apócrifos»;[24] la Iglesia Católica los llama «deutero-

---

20 Filón, *Vida de Moisés*, 2.57.

21 Citado por Würthwein, p. 50.

22 Würthwein, pp. 51-68.

23 Los primeros intentos por fijar el canon en la iglesia revelan las dificultades y conflictos teológicos entre judíos y cristianos durante el siglo II. Tanto Justino como Tertuliano están concientes de las diferencias entre los textos hebreos y la traducción griega. Posteriormente, la iglesia Occidental aceptó un número fijo de libros del Antiguo Testamento, entre los que se incluían algunos deuterocanónicos; los teólogos orientales estaban a favor del canon elaborado por los judíos. Turro y Brown, pp. 69-70; Bruce, pp. 68-97.

24 La palabra griega *apokrypha* tenía como sentido básico la idea de «cosas ocultas»; particularmente el de «libros ocultos» o «secretos». En la comunidad judía, el término no tenía ningún sentido peyorativo: se utilizaba para identificar a los libros que por

canónicos».[25] «Apócrifos», para la comunidad católica, son los libros que no se incluyeron ni en el canon hebreo ni en el griego. Los protestantes los conocen como «pseudoepígrafos».[26]

Los libros deuterocanónicos son los siguientes: Tobías, Judit, Sabiduría, Eclesiástico (Sabiduría de Jesús ben Sira), Baruc, 1 y 2 Macabeos, Daniel 3.24-90; 13; 14 y Ester 10.4-16,24. La mayor parte de estos textos se conservan únicamente en manuscritos griegos.

El Antiguo Testamento griego

La Septuaginta hizo posible que los judíos de habla griega – en la diáspora y, también, en Palestina– tuvieran acceso a los textos sagrados de sus antepasados, en el idioma que podían entender. Además, el texto griego dio la oportunidad a grupos no judíos de estudiar las Escrituras hebreas (Hch 8.26-40).

La iglesia cristiana se benefició sustancialmente de la traducción de la Septuaginta: la utilizó como su libro santo y lo llamó «Antiguo Testamento».[27] El texto en griego les dio la oportunidad a los cristianos de relacionar el mensaje de Jesús con pasajes de importancia mesiánica (Hch 7; 8); les brindó recursos literarios para citar textos del canon hebreo en las discusiones con los judíos (Hch 13.17-37; 17.2-3); y jugó un papel fundamental en la predicación del evangelio a los paganos (Hch 14.8-18; 17.16-32).

El Nuevo Testamento es testigo del uso sistemático de la Septuaginta en la educación, predicación y apologética de los primeros creyentes

---

estar en mal estado debían retirarse. El sentido negativo de la palabra surgió en la comunidad cristiana, en relación a las disputas y contiendas contra los herejes. Los libros gnósticos y los de las religiones mistéricas eran «apócrifos»; sin embargo, como con frecuencia esos libros eran heréticos – desde la perspectiva cristiana–, la voz «apócrifo» se convirtió en sinónimo de «herético», «falso» o «corrompido». A. Paul, pp. 46-47.

25 Sixto de Siena, en el 1556, fue posiblemente la primera persona en utilizar los sustantivos «protocanónicos» y «deuterocanónicos» para designar dos categorías de escritos en el Antiguo y Nuevo Testamento. A. Paul, p. 46; Bruce, p. 105.

26 James H. Charlesworth, «Pseudepigrapha, OT», *Anchor Bible Dictionary*, D. N. Freedman, ed., vol. 5, New York: Doubleday, 1992, pp. 537-540.

27 Melitón de Sardis (ca. 170) utilizó la expresión «Antiguo Testamento» para identificar las Escrituras judías; Eusebio, *Historia*, 4.26. Posteriormente Tertuliano (ca. 200), al referirse a las Escrituras cristianas, las llamó «Nuevo Testamento». Bruce, pp. 84-86; Turro y Brown, pp. 88-89.

(cf. Ro 8.20 y Ec 1.2; 12.8 gr.).[28] Es importante señalar, además, que en las Escrituras cristianas también hay citas y alusiones a las adiciones deuterocanónicas de la Septuaginta (cf. Ro 1.18-32 y Sab 12-14; cf. Ro 2.1-11 y Sab 11-15; cf. Heb 11.35b-38 con 2 Mac 6.18-7.41 y 4 Mac 5.3-18.24). El Nuevo Testamento también contiene referencias o alusiones a libros que ni siquiera se encuentran en la Septuaginta (cf. Jud 14-16 y 1 Enoc 1.9).[29]

La gran aceptación de la Septuaginta entre los primeros cristianos hizo que la comunidad judía, con el paso del tiempo, rechazara esa traducción griega como una versión adecuada de las Escrituras hebreas. En discusiones teológicas en torno al nacimiento de Jesús, los cristianos citaban el texto griego de Isaías para indicar que la «virgen», no «la joven», «daría a luz» (cf. Mt 1.23 e Is 7.14 gr.). Además, algunos manuscritos de la Septuaginta incluso contienen adiciones cristianas a textos del Antiguo Testamento (por ejemplo, Sal 13; 95).[30]

Cuando las discusiones teológicas entre judíos y cristianos demandaron un análisis exegético riguroso, la Septuaginta –que en algunas secciones demostraba un estilo libre en la traducción y que, además, se basaba en un texto hebreo antiguo– fue relegada y condenada en los círculos judíos. Posiblemente ese rechazo judío explica el por qué la mayoría de los manuscritos de la Septuaginta que se conservan el día de hoy provengan de grupos cristianos.[31]

Una vez que la comunidad judía rechazó la Septuaginta, se necesitó una versión griega que la sustituyera. Entre esas nuevas traducciones de las Escrituras hebreas al griego se pueden identificar tres: las versiones de Áquila y Símaco, y la revisión de Teodoción. En la famosa Hexapla de Orígenes se encuentran copias de estas traducciones al griego.[32]

---

[28] La edición de 1979 del Nuevo Testamento en griego de Nestle-Aland (pp. 897-904), incluye una lista de citas del Antiguo Testamento en el Nuevo. Esa lista identifica las citas y las alusiones a la Septuaginta y a otras versiones griegas del Antiguo Testamento. Véase, además, Robert G. Bratcher, ed., Old Testament Quotations in the New Testament, London: UBS, 1967.

[29] Bruce, pp. 48-52.

[30] Würthwein, p. 53.

[31] Bruce, pp. 45-46.

[32] Orígenes era un teólogo cristiano de Alejandría que, durante los años 230-240 d.C., compiló diversos textos de las Escrituras hebreas en columnas paralelas. El orden de las versiones en la Hexapla es el siguiente: (1) el texto hebreo; (2) el texto hebreo transliterado al griego; (3) Áquila; (4) Símaco; (5) la Septuaginta; (6) Teodoción.

Áquila, que era un discípulo del gran rabí Ákiba, produjo una versión extremadamente literal de los textos hebreos.[33] Aunque el vocabulario usado revela dominio del griego, la traducción manifiesta un literalismo extremo y un apego excesivo a las estructuras lingüísticas del texto hebreo. Posiblemente por esas mismas características esta traducción griega sustituyó a la Septuaginta y fue muy popular en círculos judíos por el año 130 d.C.

La traducción de Símaco (c. 170 d.C.)[34] se distingue no sólo por su fidelidad al texto hebreo, sino por el buen uso del idioma griego. De acuerdo con Eusebio y San Jerónimo, Símaco era un judío cristiano ebionita.[35]

Teodoción, de acuerdo con la tradición eclesiástica,[36] era un prosélito que revisó una traducción al griego ya existente, basada en los textos hebreos. Algunos estudiosos piensan que la traducción revisada fue la Septuaginta; otros, sin embargo, opinan que el texto base de Teodoción fue anterior a la versión de los Setenta.[37]

La iglesia y el canon

Una vez que finalizó el período del Nuevo Testamento, la iglesia continuó utilizando la Septuaginta en sus homilías, reflexiones y debates teológicos. Una gran parte de los escritores cristianos de la época utilizaban libremente la Septuaginta y citaban los libros que no se encontraban en el canon hebreo.

La iglesia Occidental, a fines del siglo IV, aceptó un número fijo de libros del Antiguo Testamento, entre los cuales se encuentran algunos deuterocanónicos que aparecen en la Septuaginta. Los teólogos orientales, por su parte, seguían el canon hebreo de las Escrituras. Tanto Orígenes como Atanasio insisten en que se deben aceptar en el canon únicamente los 22 libros del canon judío; y San Jerónimo, con su traducción conocida como «Vulgata Latina», propagó el canon hebreo en la iglesia Occidental.[38]

---

[33] Würthwein, p. 53; Bruce, p. 53.

[34] Würthwein, pp. 53-54.

[35] Según Epifanio, Símaco era un samaritano convertido al judaísmo.

[36] Würthwein, p. 54.

[37] Leonard J. Greenspoon, «Theodotion, Theodotion's version», en *ABD* vol. 6, pp. 447-448.

[38] Turro y Brown, pp. 69-70.

A través de la historia, la iglesia ha hecho una serie de declaraciones en torno al canon de las Escrituras. Al principio, estas declaraciones se hacían generalmente en forma de decretos disciplinares;[39] posteriormente, en el Concilio de Trento, el tema del canon se abordó de forma directa y dogmática.

El Concilio de Trento se convocó en el año 1545 en el contexto de una serie de controversias con grupos reformados en Europa.[40] Entre los asuntos considerados se encontraba la relación de la Escritura con la tradición y su importancia en la transmisión de la fe cristiana.

En el Concilio de Trento se discutió abiertamente la cuestión del canon, y se promulgó un decreto con el catálogo de libros que estaban en el cuerpo de las Escrituras y tenían autoridad dogmática y moral para los fieles.[41] Se declaró el carácter oficial de la Vulgata Latina, y se promulgó la obligación de interpretar las Escrituras de acuerdo con la tradición de la iglesia, no según el juicio de cada persona. Además, el Concilio aceptó con igual autoridad religiosa y moral los libros protocanónicos y deuterocanónicos, según se encontraban en la Vulgata.[42]

Entre los reformadores siempre hubo serias dudas y reservas en torno a los libros deuterocanónicos. Finalmente, los rechazaron por las polémicas y encuentros con los católicos.[43]

Lutero, en su traducción de 1534, agrupó los libros deuterocanónicos en una sección entre los dos Testamentos, con una nota que indica que son libros «apócrifos», y que aunque su lectura es útil y buena, no se igualan a la Sagrada Escritura. La Biblia de Zürich (1527-29), en la cual participó Zuinglio, relegó los libros deuterocanónicos al último volumen, pues no los consideró canónicos. La Biblia Olivetana (1534-35),

---

[39] Entre los concilios que hicieron declaraciones importantes referentes al canon se pueden identificar los siguientes: El Concilio de Laodicea (c. 360); el Concilio de Roma (382); y el Concilio de Florencia (1442). A. Paul, pp. 52-54.

[40] Justo L. González, *La era de los Reformadores*, Miami: Caribe, 1980, pp. 65-75.

[41] Este decreto tenía una importancia histórica particular: en los prefacios a su Nuevo Testamento de 1522, Lutero había descartado los libros Deuterocanónicos y había cuestionado la inspiración de Hebreos, Santiago, Judas y Apocalipsis. A. Paul, p. 53. Hans Küng, *La Iglesia*, Barcelona: Herder, 1975, pp. 375-380, 425, 501; Ludwig Hertling, *Historia de la Iglesia*, Barcelona: Herder, 1989, pp. 330-347.

[42] Las copias de la Vulgata contienen frecuentemente los libros de 1 y 2 Esdras y la Oración de Manasés; sin embargo, estos no fueron aceptados por el Concilio.

[43] En el resumen de las respuestas reformadas a la situación del canon seguimos a Turro y Brown, pp. 71-73.

que contiene un prólogo de Juan Calvino, incluyó los deuterocanónicos como una sección aparte del resto de los libros que componen el canon. La Iglesia Reformada, en sus confesiones «Galicana» y «Bélgica» no incluyó los deuterocanónicos. En las declaraciones luteranas se prestó cada vez menos atención a los libros deuterocanónicos.

En Inglaterra la situación fue similar al resto de la Europa Reformada. La Biblia de Wyclif (1382) incluyó únicamente el canon hebreo. Y aunque la Biblia de Coverdale (1535) incorpora los deuterocanónicos, en «Los Treinta y Nueve Artículos» de la Iglesia de Inglaterra[44] se dice que esa literatura no debe emplearse para fundamentar ninguna doctrina. La versión «King James» (1611) imprimió los deuterocanónicos entre los Testamentos.[45]

La traducción al castellano de Casiodoro de Reina –publicada en Basilea en 1569– incluía los libros deuterocanónicos, de acuerdo con el orden de la Septuaginta. La posterior revisión de Cipriano de Valera –publicada en Amsterdam en 1602– agrupó los libros deuterocanónicos entre los Testamentos.

La Confesión de Westminster (1647) reaccionó al Concilio de Trento y a las controversias entre católicos y protestantes: afirmó el canon de las Escrituras hebreas. En su declaración sobre el canon, la Confesión indica que los deuterocanónicos –identificados como «Apócrifa»–, por no ser inspirados, no forman parte del canon de la Escritura y, por consiguiente, carecen de autoridad para la iglesia. Indica, además, que pueden leerse únicamente como escritos puramente humanos.[46] De esa forma se definió claramente el canon entre las comunidades cristianas que aceptaban la Confesión de Westminster.

El problema de la aceptación de los apócrifos o deuterocanónicos entre las comunidades cristianas luego de la Reforma se atendió básicamente de tres maneras: (1) Los deuterocanónicos se mantenían en la Biblia, pero separados –alguna nota indicaba que estos libros no tenían la misma autoridad que el resto de las Escrituras–; (2) de acuerdo con el Concilio de Trento, tanto los libros deuterocanónicos como los protocanónicos se aceptaban en la Biblia con la misma autoridad; (3)

---

[44] Bruce, pp. 105-106.

[45] Samuel Pagán, «La Revisión Valera de la Traducción Reina...», *La Biblia en las Américas* (1989), pp. 10-11.

[46] Bruce, pp. 109-111; Turro y Brown, p. 72.

basados en la Confesión de Westminster, se incluía en las ediciones de la Biblia únicamente el canon hebreo, que contiene los únicos libros aceptados como autoridad.[47]

Luego de muchas discusiones teológicas y administrativas, la «British and Foreign Bible Society» decidió, en el 1826, publicar Biblias únicamente con el canon hebreo del Antiguo Testamento.[48] La versión Reina-Valera se publicó por primera vez sin los deuterocanónicos en el 1850.[49]

En torno a los apócrifos o deuterocanónicos, las iglesias cristianas han superado muchas de las dificultades que las separaban por siglos. Ya la polémica y la hostilidad han cedido el paso al diálogo y la cooperación interconfesional. En la actualidad, grupos católicos y protestantes trabajan juntos para traducir y publicar Biblias.[50] Esta literatura, lejos de ser un obstáculo para el diálogo y la cooperación entre creyentes, es un recurso importante para estudiar la historia, las costumbres y las ideas religiosas del período que precedió al ministerio de Jesús de Nazaret y a la actividad apostólica de los primeros cristianos.

Cánones judíos y cristianos de las Escrituras

Biblia hebrea (BH)	*Septuaginta (LXX)*	*Vulgata (Vlg)*
Torah: Génesis Éxodo Levítico Números Deuteronomio	Pentateuco: Génesis Éxodo Levítico Números Deuteronomio	Pentateuco: Génesis Éxodo Levítico Números Deuteronomio
Nebi'im: Profetas Anteriores: Josué Jueces Samuel (2) Reyes (2)	Libros históricos: Josué Jueces Rut Reinados: Samuel (2)	Libros históricos: Josué Jueces Rut Samuel (2) Reyes (2)

47 G. Báez-Camargo, p. 27.

48 Bruce, pp. 111-114.

49 Báez-Camargo, p. 77.

50 *Normas para la cooperación interconfesional en la traducción de la Biblia*, Roma: Imprenta Políglota Vaticana, 1987.

Biblia hebrea (BH)	*Septuaginta (LXX)*	*Vulgata (Vlg)*
Nebi'im: Profetas Posteriores: Isaías Jeremías Ezequiel Los Doce: (=Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Nahúm, Miqueas, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías, Malaquías)	Libros históricos: Reyes (2) Paralipómenos (2) Crónicas (2) Esdras (4) **I,IV Esdras II Esdras (=Esdras) III Esdras (=Nehemías) Ester *(con adiciones griegas) *Judit *Tobit Macabeos (4)[51] *Macabeos (2) III, IV Macabeos	Libros históricos: Crónicas (2) Esdras Nehemías Tobit Judit Ester Macabeos (2)
Ketubim: Escritos Salmos Job Proverbios Rut Cantar de los Cantares Qohelet (=Eclesiastés) Lamentaciones Ester Daniel 1–12 Esdras-Nehemías Crónicas (2)	Libros poéticos: Salmos[52] **Odas Proverbios Eclesiastés (=Qohelet) Cantar de los Cantares Job *Sabiduría de Salomón *Sabiduría de Jesús ben Sira (=Sirácida) **Salmos de Salomón	Libros poéticos: Job Salmos Proverbios Eclesiastés (=Qohelet) Cantar de los Cantares Sabiduría Eclesiástico (=Sirácida)
* Deuterocanónicos o Apócrifos ** Pseudoepígrafos	Libros proféticos: Los Doce: (=Oseas, Amós, Miqueas...)	Libros proféticos: Isaías Jeremías Lamentaciones

51 El contenido básico de los libros de los Macabeos es el siguiente: 1 Mac relata la persecución y la resistencia de los judíos por los años 175-164 a.C., desde una perspectiva macabea; 2 Mac incluye parte de la misma historia de persecución y resistencia, pero desde el punto de vista fariseo; 3 Mac describe la amenaza a la comunidad judía de Alejandría por los años 221-203 a.C.; 4 Mac presenta una meditación piadosa de los martirios descritos en 2 Mac. Estos libros se incluyen como un apéndice al final de la Septuaginta.

52 El libro de los Salmos contiene un salmo adicional que no aparece en el canon hebreo: el 151, del cual existen copias tanto en griego como en hebreo. Véase, J. A. Sanders, *The Psalms Scroll of Quram Cave 11. Discoveries in the Judean Desert, Oxford,* 1965.

Biblia hebrea (BH)	*Septuaginta (LXX)*	*Vulgata (Vlg)*
* Deuterocanónicos o Apócrifos ** Pseudoepígrafos	Libros proféticos: Isaías Jeremías *Baruc 1–5 Lamentaciones Carta de Jeremías (=Baruc 6) Ezequiel *Susana (=Daniel 13) Daniel 1–12[53] *Bel y el Dragón (=Daniel 14)	Baruc 1–6 Ezequiel Daniel 1–14 Los Doce: (=Oseas, Joel, Amós...)

Libros recomendados

Archer, Gleason L. *Reseña crítica de una introducción al Antiguo Testamento*. Trad. del inglés por A. Edwin Sipowicz. Chicago: The Moody Bible Institute of Chicago, 1981.

Báez-Camargo, Gonzalo. *Breve historia del canon bíblico*. México: Sociedades Bíblicas Unidas, 1983.

Turro, James C. y Brown, Raymond E. «Canonicidad». *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*. Tomo 5. Trad. del inglés por Alfonso De la Fuente Adanez. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1972.

[53] El libro de Daniel, contiene varias adiciones griegas: la historia de Susana, el relato de Bel y el Dragón, y una oración de confesión y alabanza de 68 versículos entre los vv. 23-24 del tercer capítulo.

EL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO

Plutarco Bonilla Acosta

Introducción

La Biblia es el libro sagrado del cristianismo

De las páginas de ese Libro han bebido los creyentes a lo largo de los siglos. Alabada por los cristianos y despreciada por sus detractores; traducida a muchas lenguas y prohibida su lectura por peligrosa; impresa por millones de ejemplares y distribuida por organismos como Sociedades Bíblicas Unidas, y perseguida, a veces con saña, por personas y regímenes que han visto en ella un formidable enemigo digno de ser atacado; estudiada con sacrificio y ahínco por millones de discípulos de Jesucristo y de adoradores del Dios altísimo, y abandonada en un polvoriento rincón de la casa o del despacho por muchos que se llaman a sí mismos cristianos, la Biblia ha capeado todas las tempestades. Y cada día es mayor el número de quienes ansían descubrir en sus páginas el mensaje de esperanza que no han podido encontrar en teorías ni en ideologías, en ciencias ni en instituciones religiosas, en el activismo político ni en la entrega apasionada al activismo hedonista que tanto caracteriza a este mundo en desesperación.

Religión y texto sagrado

El sentimiento religioso es una experiencia de carácter prácticamente universal. Ya lo señaló un pensador antiguo: puede uno recorrer los pueblos del mundo y se encontrará con que muchos de ellos no han construido teatros ni coliseos; otros no han desarrollado las artes o algunas de ellas; aun en otros faltan instituciones que ya existían en pueblos que les eran contemporáneos. Sin embargo —decía el filósofo e historiador Plutarco, del siglo II de la era cristiana—, que no se conocían pueblos en los que no existiera alguna forma de expresión del sentimiento religioso, por muy primitivos que tanto este como aquella pudieran ser.

Como parte de esa expresión –y de manera muy particular en las religiones que lograron alcanzar un determinado grado de desarrollo– aparecen también los libros sagrados: el conjunto de aquellos textos que una determinada comunidad religiosa considera que son de particular interés y valor para ella, y, como consecuencia, poseedores de una autoridad tal que ningún otro texto comparte. Por eso existen los *Vedas* y *El libro de los muertos, El Corán, El libro de Mormón* y los libros de Russell. Las diferentes comunidades religiosas interpretan de diversa manera el origen y el significado de su propio conjunto de libros sagrados.[1]

En el cristianismo no podía ser de otra manera. Por una parte, hereda del judaísmo una colección de libros sagrados –la *Biblia hebrea*– que, con el tiempo, pasó a denominar con la expresión «Antiguo Testamento».[2] Y, por otra, su propia experiencia y desarrollo le hace producir una serie de textos que también se van incorporando al conjunto de libros tenidos como de especial valor y autoridad.

La historia del texto, la transmisión del texto y la formación del canon

¿Cómo se formó el canon del Nuevo Testamento?[3]

Es obvio que no se trata de que a alguien se le hubiera ocurrido reunir en un solo volumen un cierto conjunto de obras –muy dispares,

[1] Sobre el tema de los textos sagrados y las religiones del mundo, consúltese el interesante estudio de Harold Coward, *Sacred Word and Sacred Text* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1988). Algunos han señalado que por lo menos dieciocho religiones, desde la antigua religión egipcia a la Iglesia de los Mormones (comienzos del s. XIX), consideran determinados libros como «Sagrada escritura». Véase, a este respecto, Antonio M. Artola y José Manuel Sánchez Caro, *Biblia y Palabra de Dios* (Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 1992), especialmente el capítulo 3 de la Parte segunda.

[2] Hay que recordar que nuestro AT tiene también autonomía propia, en el sentido de que es valioso por sí mismo, aun cuando los cristianos veamos en el NT la plenitud de su significado. Por ello es saludable llamar a ese grupo de libros *La Biblia hebrea*, que es, además, una manera de reconocer que no somos ni los «dueños» ni los únicos depositarios de ese texto sagrado.

[3] Puesto que a este precede otro capítulo sobre el canon del AT, allí remitimos al lector para ver el significado de la palabra «canon» y su uso cristiano. Véanse también los primeros párrafos del breve artículo de Samuel Pagán, «Formación del canon y del

por cierto, en cuanto a extensión y contenido– y hubiera proclamado, porque así le pareció bien, que esos libros eran sagrados.

Tampoco se trata de que Dios le haya soplado a alguien en el oído y le haya dictado, libro por libro, la lista completa de los que habrían de componer el Nuevo Testamento.

El proceso fue muy distinto. Mucho más complejo, mucho más rico y mucho más interesante. Y no exento de dificultades.

En primer lugar, hay una estrechísima vinculación entre la formación del canon y la formación del texto. Ambos desarrollos no pueden identificarse, pero tampoco pueden separarse sin hacer violencia a uno de los dos.[4]

Como es de sobra conocido, los escritos del Nuevo Testamento son escritos ocasionales. Con ello queremos decir que hubo una «ocasión» (o unas «ocasiones») que, de hecho provocaron su formación. O, dicho de otra manera: Esos textos no aparecen simplemente porque sus autores un día se levantaron con ganas de escribir y luego tuvieron la brillante idea de que sería «bonito» poner por escrito lo que les había venido a la mente. Al contrario. No es extraño el caso de un determinado autor bíblico que escriba angustiosamente, y que habría preferido no tener que escribir lo que estaba escribiendo. Eso es, en efecto, lo que a veces le pasaba a Pablo apóstol. Oigámoslo cuando escribe estas palabras: «Porque por la mucha tribulación y angustia de corazón os escribí con muchas lágrimas, no para que fueseis contristados... Porque aunque os contristé con la carta, no me pesa, aunque entonces lo lamenté...» (2 Co 2.4; 7.8a).[5]

texto»,(en *Taller de ciencias de la Biblia* [San José, Costa Rica: Sociedad Bíblica de Costa Rica, 1991], p. 21 y 22). Para información adicional, véase Philipp Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva.* Traducción de Manuel Olasagasti, Antonio Piñero y Senén Vidal (Salamanca: Sígueme, 1991), cap. XI, sección 64 («El problema de la formación del canon»).

[4] En los primeros párrafos del artículo sobre «El texto del NT», en esta misma obra, se describe brevemente parte del proceso de la formación del texto. Aquí añadimos unos pocos detalles complementarios que permitirán al lector '¡así al menos esperamos!' percibir más claramente la íntima relación que existe entre la escritura y difusión del texto sagrado y la formación del canon. En efecto, uno no se comprende bien sin la comprensión del otro.

[5] Como estos textos, podrían mencionarse otros, incluso algunos en los que el tono que emplea el autor muestra su angustia y preocupación, o su enojo. Véanse, a modo de ejemplo, los siguientes: Gl 3.1-5; 4.11-20; Col 2.1,4; 2 Ts 2.1-2. En este trabajo, cuando transcribimos textos bíblicos lo hacemos de la versión de Reina-Valera, revisión de 1960, excepto cuando se indique otra cosa.

Fueron muy diversas las «ocasiones» o circunstancias que movieron a los diferentes autores del Nuevo Testamento a poner en papiro (que era el papel de la época) sus pensamientos, exhortaciones, esperanzas, oraciones, etc. El material que se incluye en esa obra global es variado: hay predicaciones (u homilías), cuentos que Jesús contaba (eso son las parábolas, y Jesús era un consumado e inigualable narrador), relatos de acontecimientos, oraciones, exhortaciones, visiones proféticas y apocalípticas, escritos polémicos, cartas personales, secciones poéticas... En cada caso, fue el problema o situación particular que el autor quería enfrentar y las características propias de sus lectores lo que determinó la naturaleza de cada escrito.

Por supuesto, mucho de lo anterior también se encuentra en la Biblia hebrea y, de alguna manera, ella sirvió de modelo para los escritores neotestamentarios. A ese modelo ellos agregaron su propia creatividad y ciertos detalles que eran característicos de la época en la que se forma el Nuevo Testamento.[6] Hay, sin embargo, en el desarrollo de la comunidad cristiana de los primeros tiempos y en su producción literaria, una diferencia fundamental respecto de los escritos heredados del judaísmo. Veamos:

- Cuando Pablo, Pedro, Juan o Judas, pongamos por caso, se sientan a escribir, ya sea por propia mano o, como solía hacer Pablo, por la interpósita mano de un secretario, lo que querían hacer era responder a la situación específica que se les había presentado: pleitos entre hermanos, inmoralidad en la congregación, penetración en la comunidad cristiana de ideas extrañas que negaban tanto la eficacia de la obra de Jesucristo como la eficacia de la fe, gozo por la fidelidad de los hermanos y por la expresión de su amor, necesidad de recibir aliento en momentos de dificultad y prueba... o lo que fuera. Y esas autoridades de la iglesia escriben, habiendo buscado la dirección de Dios, en su calidad de tales: apóstoles, obispos (en el sentido neotestamentario), pastores y dirigentes de la comunidad cristiana en la diáspora.

- Cuando ellos escribían, ni siquiera soñaban que aquello que producían tenía, o llegaría a tener, la autoridad de los escritos sagrados

6 El ejemplo más obvio es lo que podríamos llamar «género *evangelio*», característico del cristianismo, pues nace con él. Otro aspecto es el género epistolar: aunque había cartas en el AT (por ejemplo, en Esd 4.11b-16; 4.17b-22; 5.7-17; 7.12-26), puede decirse que en el NT se presenta como género literario específico, bien desarrollado ya en la época cuando este se está componiendo.

que leían en la sinagoga y en las primeras congregaciones de cristianos. Puede decirse que en el Nuevo Testamento, quizás con la excepción del *Apocalipsis* –por su naturaleza particular–, no hay indicios de que sus autores creyeran que lo que estaban escribiendo iba a ser parte de «La Escritura».[7] Pero, por proceder esos escritos de quienes procedían, por la autoridad que representaban sus autores y por considerar que, de alguna manera, eran testimonio de primera mano y fidedigno de «las cosas que entre nosotros han sido ciertísimas» (Lc 1.1), los grupos cristianos no sólo guardaron y releyeron los textos que directamente ellos habían recibido sino que, además, comenzaron a producir muchas copias y a distribuirlas entre otras tantas comunidades hermanas.[8] Poco a poco, los cristianos fueron reconociéndoles a esos textos autoridad privilegiada[9] para la vida de la Iglesia y, con ello, reconocieron la inspiración divina en su producción y elaboraron, en fecha posterior, la doctrina correspondiente.[10]

Nos hemos referido hasta ahora a libros del Nuevo Testamento que se escribieron, en su mayoría, «de corrido». La situación se torna más compleja cuando tratamos de textos como los de los evangelios, cuya composición siguió otro camino.

En efecto, a Jesús no lo seguían estenógrafos que iban tomando notas de todo lo que él hacía y enseñaba, y que luego «se sentaron a escribir un libro».

De la palabra hablada a los textos escritos

La primera etapa de la transmisión del material que se incluye en los cuatro evangelios corresponde a la «tradición oral»: los apóstoles y

7 Al parecer fueron los gnósticos los primeros en tratar como «Escrituras» algunos de los escritos del NT.

8 Véase, en esta misma obra, el capítulo sobre las «Traducciones castellanas de la Biblia», y lo que allí decimos acerca del por qué se hicieron muy pronto traducciones del texto del NT.

9 Debe indicarse que en el propio NT tenemos unos pocos testimonios en los que, junto a dichos del AT (Dt 25.4), se ponen dichos de los evangelios (Lc 10.7). Tal es el caso de 1 Ti 5.18. Probablemente algo similar ocurra con la referencia que a los escritos de Pablo se hace en 2 P 3.15-16.

10 El desarrollo de la doctrina de la inspiración ha sido muy importante en la historia de la iglesia. Aquí no tratamos ese tema. Sí es bueno acentuar la distinción entre inspiración y autoridad. Y, en cuanto a esta última, también debe distinguirse entre la autoridad propia del texto y el hecho de que la comunidad cristiana inviste de autoridad,

demás discípulos de Jesús contaron a sus nuevos hermanos en la fe todo lo que podían recordar de su experiencia con su Señor y salvador.

Muy pronto comenzaron a hacerse colecciones escritas de los dichos de Jesús.[11] Quizá nos parezca que algunos dichos de nuestro Señor que encontramos en los evangelios canónicos están como «descolgados» de su contexto literario. Probablemente se deba ello a que hayan sido tomados de alguna de esas colecciones.

De los textos que han llegado hasta nosotros, y por los testimonios de escritores antiguos, sabemos, además, que los seguidores de Jesús y de sus apóstoles también hicieron, en fecha posterior, otras colecciones de libros sagrados. Textos favoritos de esas colecciones parecen haber sido los escritos de Pablo.[12]

Cuando los autores de los evangelios que son parte del Nuevo Testamento se pusieron a redactar en forma final sus escritos,[13] echaron mano del material que tenían a su disposición, e incluso buscaron más

---

por su recepción y por su uso, a ese mismo texto. Esta distinción no implica la más mínima contradicción: la definición del primer aspecto corresponde a la teología; la del segundo es parte del desarrollo de las comunidades cristianas del primer siglo.

11 Los descubrimientos de Nag Hammadi (1945) pusieron a nuestra disposición una gran biblioteca de extraordinario valor. Ha habido mucha discusión acerca de la naturaleza de los textos allí encontrados y en la actualidad se están revisando algunas posiciones que se habían tomado, quizás, apresuradamente. Por ejemplo, hoy se considera que no todos los textos encontrados son gnósticos (por ejemplo, y obviamente, el del libro VI de *La República*, de Platón) y que, con mucha probabilidad, la comunidad a la que la biblioteca pertenecía tampoco era gnóstica. De todos modos, lo que interesa ahora destacar es que allí se encontró un evangelio, de tendencias gnósticas (según unos autores, aunque otros rechazan esta clasificación), que es una colección de dichos atribuidos a Jesús. Se trata del *Evangelio de Tomás*. Véase, sobre este tema, el excelente libro de James H. Charlesworth, *Jesus within Judaism* (N. Y.: Doubleday, 1988), especialmente el cap. 4: «Jesus, the Nag Hammadi Codices, and Josephus». En cuanto al *Evangelio de Tomás*, hay traducción castellana, por Manuel Alcalá: *El evangelio copto de Tomás* (Salamanca: Sígueme, 1989).

12 *En la Primera carta a los corintios*, de Clemente de Roma, en la *Carta a los efesios*, de Ignacio y en la *Carta de Policarpo a los filipenses* se mencionan las «cartas de Pablo». El texto neotestamentario de 2 P 3.15 indica otro tanto. (En la carta de Policarpo también se hace referencia a una colección de las cartas de Ignacio, obispo de Antioquía y mártir.)

13 Recordemos que ninguno de los cuatro evangelios da el nombre de su autor. La asignación a los cuatro «evangelistas» es unos cuantos años posterior a los mismos evangelios y corresponde a la tradición oral de la que tenemos testimonio escrito a partir del s. III.

información por su propia cuenta. De ello da claro testimonio el propio Lucas, al comienzo de su evangelio.

Ahora bien, ni los cuatro evangelistas fueron los únicos que escribieron obras de ese género literario que llamamos «evangelio», ni Lucas fue el único que escribió un libro como el de *Hechos*, ni las epístolas del Nuevo Testamento fueron las únicas epístolas cristianas que circularon en el mundo antiguo, ni nuestro *Apocalipsis* es el único libro cristiano de ese tipo que se escribió en la antigüedad.

¿Qué queremos decir con lo anterior?

Sencillamente que, dada la naturaleza del cristianismo, su expansión y la diversidad que había entre los cristianos de los primeros siglos (sin olvidar las desviaciones que se llamaban a sí mismas cristianas), fueron muchos los que se dedicaron a escribir «evangelios», «hechos», «epístolas» y «apocalipsis».[14] Relativamente pronto, la iglesia comenzó a discriminar entre unos y otros, aunque, en algunos casos, la discriminación no resultaba muy fácil.

Además, en la etapa inmediatamente posterior a los apóstoles hubo cristianos –entre los que se contaban algunos que con su sangre habían sellado la genuinidad de su testimonio y de su vida, como Ignacio, Obispo de Antioquía, o como Justino, de sobrenombre Mártir o el Filósofo– que escribieron obras muy importantes, ya sea para defensa de la fe o para la edificación de los cristianos. Algunas de esas obras resultaron ser sobremanera apreciadas por muchas comunidades cristianas, donde se leían con verdadera veneración y respeto. De entre ellas, unas, como la *Primera epístola de Clemente de Roma a los corintios*, la *Carta de Bernabé*, *El Pastor*, de Hermas, la *Didajé* y otras, llegaron a ser consideradas por muchos cristianos, y por las comunidades a las que ellos pertenecían, como obras canónicas y, por tanto, como escritos sagrados investidos de autoridad para la iglesia.

---

14 Para mayor información sobre estos aspectos, véase la siguiente obra: Julio Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (Madrid: Editorial Trotta, 1993). En las páginas 258-263 se encuentra una lista de las obras canónicas y no canónicas (o apócrifas), organizadas por sus géneros (evangelios, hechos, etcétera), y seguida por una breve explicación de las segundas. Se añade, además, una lista de «interpolaciones cristianas», escritos de los Padres apostólicos y tratados doctrinales y morales.

Véanse también: M.G. Mara, «Apócrifos», en: *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana* (Salamanca: Sígueme, 1991), 2 volúmenes; y A. Sánchez Otero, *Los evangelios apócrifos* (Madrid: B.A.C., 1956).

El canon

La situación interna de la iglesia

Desde el primer siglo –y de ello tenemos testimonio en los escritos del Nuevo Testamento– los dirigentes cristianos hubieron de enfrentarse a problemas que tenían que ver no sólo con aspectos prácticos de la vida cristiana personal y comunitaria (cuestiones morales y de relaciones personales), sino también con desviaciones doctrinales, resultado de la incomprensión –o de la distorsión intencionada– del significado del evangelio. En varios libros del Nuevo Testamento podemos detectar esta lucha de aquellos primeros escritores cristianos.

Con el pasar del tiempo, los problemas fueron creciendo y haciéndose cada vez más agudos. El acelerado crecimiento del cristianismo contribuyó también a ello, además de otros factores. Entre estos podemos mencionar los siguientes: el natural proceso de transformación desde un movimiento con «mística» y visión hasta una institución que tiene que gastar gran cantidad de energía en resolver sus asuntos internos (el menor de los cuales no era la administración) y en cuidar su supervivencia; el tránsito desde una comunidad perseguida a una comunidad primero tolerada, luego protegida y finalmente asimilada al poder político y capaz de perseguir[15] (o, en otros términos, el paso del cristianismo a la cristiandad); la incorporación a la nueva fe, durante los primeros siglos, de muchas personas que, antes de su conversión, habían sido muy bien formadas de acuerdo con la cultura helenística dominante, no cristiana; la carencia del instrumental ideológico y técnico (además del lexicográfico) para profundizar y expresar, desde adentro de la fe, la inteligencia de esa misma fe; la «oferta» que le hacía al cristianismo el contexto sociocultural, del instrumental ideológico, técnico y lexicográfico provisto por la prevaleciente cultura helenística (sobre todo en el oriente cristiano, donde se elabora, en su primera etapa, la teología cristiana); la entrada al cristianismo (sobre todo en la época constantiniana) de gran número de personas que lo hicieron por razones no «teológicas», sin que hubiera realmente conversión.

Surgen entonces las controversias doctrinales, en algunas de las cuales se vio envuelto todo el mundo cristiano. Por supuesto, no todas

[15] Se nos ocurre pensar que es el recorrido, pero a la inversa, que siguió Pablo. Este, de perseguidor se convierte en perseguido. Esto fue parte de su «conversión». La iglesia, por su lado, de perseguida se convierte en perseguidora. ¿Será esa su «desconversión?».

suscitaron el mismo interés (algunas estaban circunscritas a una región) ni tenían igual importancia. Pero desde el principio se vio una necesidad imperiosa: la de contar con un **corpus** propio de libros sagrados que pudieran servir como punto de referencia y como fuente y criterio a la hora de tomar decisiones doctrinales. En otras palabras: hacía falta establecer un canon.

Como es de esperar, la conciencia de esta necesidad no fue algo que irrumpió repentinamente en los círculos cristianos. Es más, los cristianos de los primeros siglos, como ya se indicó, llegaron a considerar que algunos libros que actualmente no forman parte de nuestro Nuevo Testamento sí eran parte del canon. Este hecho es fundamental para entender el panorama que hoy se nos presenta en el marco general del cristianismo, pues no todos los cristianos aceptan el mismo conjunto de libros canónicos.

En líneas anteriores mencionamos algunos de esos libros que fueron citados como fuentes de autoridad por los escritores cristianos. A este respecto, es necesario ampliar nuestra comprensión de aquel período. Esos mismos cristianos, incluidos los autores de los libros que componen el Nuevo Testamento, se sentían en libertad de citar, en sus obras, escritos que no eran parte del canon del Antiguo Testamento, tal como este se acepta hoy por la mayoría de las iglesias protestantes. En efecto, encontramos en el Nuevo Testamento alusiones a textos o historias que pertenecen a los libros deuterocanónicos; aún más, como fuente importante, y no como mero adorno literario, hay citas de libros que pertenecen al grupo de los llamados pseudoepígrafos (o apócrifos, según otra nomenclatura).[16]

[16] No debieran identificarse los dos términos (*deuterocanónico* y *apócrifo*). Desafortunadamente, no ha habido acuerdo para su uso, y este ha cambiado, sobre todo en la tradición protestante. En efecto, la misma palabra «apócrifo» ha variado su significado, y hoy se maneja, al menos en círculos populares evangélicos, con un sentido básicamente peyorativo.

Respecto de las alusiones y referencias que a algunos de estos libros se hace en el Nuevo Testamento, véase el «Index of allusions and verbal parallels», *The Greek New Testament.* Fourth revised edition. Edited by Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini and Bruce M. Metzger (Stuttgart, Germany: Deutsche Bibelgesellschaft, United Bible Societies, 1993), p. 891-901. En las p. 900 y 901 se registran ciento dieciséis de esas «alusiones y paralelos verbales» de libros deuterocanónicos y apócrifos (apócrifos y pseudoepígrafos, respectivamente, según la terminología más usada entre los protestantes) en el NT. Además se señalan tres (o quizá cuatro) casos, en el NT, tomados de «otros escritos» del mundo antiguo.

Esta libertad de uso, junto al hecho de que los libros sagrados de la primera comunidad cristiana eran los que habían recibido del judaísmo, explica que cuando empiezan a hacerse las primeras listas de los nuevos libros admitidos por la iglesia aparezcan en ellas algunos de los que hoy nos extrañamos... y no aparezcan otros que todas las comunidades cristianas de nuestra época aceptan como canónicos. Veamos, a vuelo de pájaro, los siguientes hechos:

Recepción de los libros y autoridad conferida

Los escritos de los apóstoles y de los otros seguidores de Jesús (especialmente la mayoría de aquellos escritos que luego se incluyeron en el conjunto que llamamos Nuevo Testamento) gozaron desde muy temprano de una calurosa recepción y se convirtieron en fuente de autoridad para los escritores cristianos de los años subsiguientes. Cuando se leen los escritos de los Padres apostólicos[17] puede notarse la presencia, en ellos, de la enseñanza apostólica, tal como la conocemos por los libros ahora canónicos. Hay citas, en esos escritos, de todo el Nuevo Testamento, con excepción de los siguientes libros: *Filemón, 2 de Juan* y *3 de Juan*. Los siguientes se citan muy poco: *2 de Pedro, Santiago* y *Judas*.

Algunos tratados de los Padres apostólicos –tratados fundamentalmente pastorales–, por la naturaleza de su contenido, por la autoridad de su autor y por su cercanía temporal y temática a la enseñanza de los apóstoles, gozaron de gran simpatía, prestigio y aceptación. Aun cuando se basaban en lo que habían transmitido los discípulos de Jesús (de ahí el recurrir a las citas de las obras de estos últimos), muy pronto esos mismos escritos comenzaron a ser citados como libros de igual autoridad: los miembros de la comunidad los leían como si fueran parte de las «escrituras cristianas».

---

[17] Se llama así al conjunto de escritores y textos cristianos que aparecen en la etapa inmediatamente posterior a la de los apóstoles. Conocemos los nombres de los autores de muchas de esas obras. Otros escritos de la época resultan anónimos. Se cuentan, entre los Padres apostólicos, los siguientes: Clemente Romano, *La Didajé*, Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna, Papías de Hierápolis, La *Epístola de Bernabé*, *El Pastor*, de Hermas, la *Epístola* (o *Discurso*) *a Diogneto*. Véase, para los textos: *Padres apostólicos*. Introducción, notas y versión castellana de Daniel Ruiz Bueno (Madrid: B.A.C., 1967²); y para información sobre esos libros: las obras ya citadas de Justo L. González y de Philipp Vielhauer.

Los Padres de la iglesia

El período inmediatamente posterior al de los Padres apostólicos se conoce como el de los «Padres de la iglesia». Algunos dividen este período, a su vez, en tres etapas (que no tienen necesariamente secuencia cronológica): la etapa apologética (los Padres apologistas), la polémica y la científica. Es entonces cuando recrudecen los problemas doctrinales, tanto por los ataques externos de los enemigos del cristianismo como por dificultades internas, causadas por el sano deseo de profundizar en la inteligencia de la fe y en la comprensión de la enseñanza. De hecho se trata, en este último aspecto, de reducir cada vez más el ámbito del misterio; o sea, de intentar «explicar» todo aquello que pueda ser explicable, incluso después de aceptar la irrupción del misterio o del milagro. Por ejemplo, aceptada, como hecho y como milagro, la encarnación, se buscará explicar cómo se unen las dos naturalezas (humana y divina) en la persona de Jesús. Lo mismo sucede respecto de la persona y la voluntad. Y otro tanto en relación con la doctrina de la Trinidad.

Los esfuerzos fueron múltiples, y variadas las soluciones propuestas. Desafortunadamente, la nuevas relaciones entre el cristianismo y el imperio romano hacen que intereses políticos no sean ajenos a las controversias teológicas.[18]

No es de extrañar, dadas esas circunstancias, que el período nos ofrezca una gran riqueza de producción literaria: amplia y variada, en la que están representados los diferentes bandos teológicos en pugna.[19]

---

[18] Quizás el ejemplo más dramático haya sido el de Atanasio, quien experimentó en carne propia las vicisitudes de la intromisión del poder político en las discusiones doctrinales de los cristianos. No hay que olvidar, incluso, que durante mucho tiempo fue el emperador el único que tenía la autoridad para convocar los concilios. Véase: Justo L. González, *Historia del pensamiento cristiano* (Buenos Aires: Methopress, 1965), vol. I, especialmente los capítulos VI y XIII. «Un hecho notable en los concilios antiguos es el papel importante que ejercía el emperador: él los convoca, fija el orden del día, confirma sus decisiones; al ratificarlos, da valor de leyes imperiales a las decisiones conciliares, ya que los ciudadanos tienen que profesar la fe ortodoxa, y confía a la justicia coercitiva secular a los que se oponen a ella» (Ch. Munier, «Concilio», *Diccionario patrístico*, vol. I, p. 462).

[19] Aunque hay que reconocer, con tristeza, que muchas de las obras de autores que llegaron a ser considerados «heterodoxos» fueron luego destruidas, como también algunos volúmenes contra el cristianismo escritos por autores «paganos». De lamentar es la desaparición de los libros de Porfirio (segunda parte del s. III).

Marción

En el siglo II aparece un personaje de cuya vida tenemos muy pocos datos: Marción. Al parecer, fue excomulgado de la iglesia por su propio padre (quien debió, por tanto, ser obispo). Luego se afilió a la comunidad cristiana de Roma, y también de allí lo expulsaron (probablemente en el 144 d.C.[20] Influido por creencias no cristianas, consideró que el Dios de quien habla el Antiguo Testamento no es el Dios verdadero, por lo que rechazó, en bloque, todos los libros de la *Biblia hebrea*. Por aquel entonces no se había establecido en la iglesia ningún canon, y por eso bien puede afirmarse que es Marción el primero que define un canon de libros cristianos. Según él, estaba constituido por el *Evangelio de Lucas* y por diez de las epístolas paulinas (todas menos las cartas pastorales; *Hebreos* no cuenta). Aun en esos libros que aceptó, Marción hizo recortes, pues consideraba que la iglesia había manipulado el texto y lo había pervertido.

La acción de Marción fue muy significativa. Muchos escritores cristianos lo atacaron. Fue condenado en el 144 d.C. Pero su atrevimiento dio inicio, en cierto sentido, a un proceso que llevaría a la definición de un canon «cerrado». «La polémica contra las pretensiones de los gnósticos de disponer de tradiciones secretas y contra las de Marción de escoger y corregir los textos, rechazando además las Escrituras hebreas, contribuyó a reforzar la conciencia del privilegio que tenían los escritos juzgados como apostólicos, en función de la acogida que obtuvieron entre las principales iglesias y teniendo en cuenta los criterios internos de seriedad y ortodoxia».[21]

Ya por el año 200 d.C. se ha aceptado la idea del canon y se ha compilado una buena parte de su contenido; sin embargo, no hay unidad de criterio en cuanto a la totalidad de los libros que lo componen. Este hecho se percibe muy bien por las dudas y variaciones que se presentan en las listas que se dan en diversas partes donde el cristianismo se había desarrollado.

Taciano

Antes de finales del siglo II, Taciano –que había sido discípulo de Justino Mártir– escribe su *Diatessaron* (ca. 170 d.C.), que es una armonía de los cuatro evangelios. Este hecho muestra que, para esa fecha, ya se consideraba que los evangelios canónicos eran esos cuatro.

---

[20] J. L. González, p. 160-165.

[21] J. Gribomont, «Escritura (Sagrada)», *Diccionario patrístico*, p. 742. Veáse, en Philipp Vielhauer, *Historia de la literatura...*, p. 817-821, la presentación de las hipótesis que intentan explicar cuál fue el motivo por el que se formó un canon del NT.

El Fragmento Muratori

De finales del siglo II o principios del III, es un manuscrito que contiene una lista de libros del Nuevo Testamento, escrita en latín, conocida como el Fragmento Muratori, por el nombre del anticuario y teólogo que descubrió el documento: Ludovico Antonio Muratori.[22]

En el Fragmento Muratori se mencionan, como libros aceptados, 22 de los que componen nuestra versión del canon del Nuevo Testamento. Faltan los siguientes: *Hebreos, Santiago, 1 y 2 de Pedro, 3 de Juan.* Pero se añaden, como aceptados, otros dos libros: *Apocalipsis de Pedro* y *Sabiduría de Salomón*. Además, se da una lista de obras que fueron rechazadas por la iglesia, por diversas razones.

Orígenes

Por su parte, el gran Orígenes (quien muere alrededor del año 254 d.C.), indica que son aceptados veintiún libros del actual canon de veintisiete; pero hay otros que él cita como «escritura», como la *Didajé* y la *Carta de Bernabé*. Luego menciona entre los textos acerca de cuya aceptación algunos dudan, los siguientes: *Hebreos, Santiago, Judas, 2 de Pedro, 2 y 3 de Juan*, además de otros libros (como la *Predicación de Pedro* o los *Hechos de Pablo).*[23]

Eusebio de Cesarea

Eusebio de Cesarea nos presenta, en su *Historia eclesiástica*, una síntesis de la situación a principios del siglo cuarto, en cuanto al status de los libros sagrados dentro del cristianismo. Dice así el padre de la historia eclesiástica:

> «En primer lugar hay que poner la tétrada santa de los *Evangelios*, a los que sigue el escrito de *Hechos de los Apóstoles*.
>
> »Y después de este hay que poner en lista las *Cartas* de Pablo. Luego se ha de dar por cierta la llamada *1 de Juan*, también la de *Pedro*. Después de estas, si parece bien, puede colocarse el

---

[22] La historia de este fragmento, sus posibles interpretaciones y su significado, como así mismo los problemas de determinación de su fecha están explicados en el capítulo doce («The Muratorian Fragment») de la obra de F. F. Bruce, *The Canon of Scripture* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1988).

[23] Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*. Traducción de Argimiro Velasco Delgado (Madrid: B.A.C., 1973), VI, 25, 3-14; G. Báez Camargo, *Breve historia del canon bíblico* (México: Ediciones «Luminar», 1982[2]); F. F. Bruce, *The Canon of Scripture*, p. 192- 195.

Apocalipsis de Juan, acerca del cual expondremos oportunamente lo que de él se piensa.

»Estos son los que están entre los admitidos [griego: *homologoumena*]. De los libros discutidos [*antilegomena*], en cambio, y que, sin embargo, son conocidos de la gran mayoría, tenemos la *Carta* llamada *de Santiago*, la *de Judas* y la *2 de Pedro*, así como las que se dicen ser *2* y *3 de Juan*, ya sean del evangelista, ya de otro del mismo nombre.

»Entre los espurios [*noza*] colóquense [...] aun, como dije, si parece, el *Apocalipsis de Juan*: algunos, como dije, lo rechazan, mientras otros lo cuentan entre los libros admitidos».[24]

Resumen

¿Qué nos enseña todo este proceso?

Primero, que el camino de la recepción y aceptación como libros privilegiados de un determinado número de textos a los que se les reconoció especial autoridad en las comunidades cristianas fue un proceso propio y natural de esas mismas comunidades. No fue resultado de una decisión consciente, de tipo jerárquico o conciliar. Las comunidades cristianas recibieron con alegría, respeto y hasta reverencia las comunicaciones (epístolas, por ejemplo) de los apóstoles o de otros dirigentes de la iglesia, y las aceptaron como documentos que poseían autoridad. Las leían y releían y las compartían con otras comunidades hermanas. Movida por su impulso misionero,[25] la iglesia muy pronto comenzó a sacar copias de esos mismos textos y a repartirlas a las nuevas comunidades que se iban constituyendo a lo largo y ancho del Imperio y aun más allá de sus fronteras.

Segundo, que los demás escritores cristianos, predicadores, teólogos, etc., utilizaron esos escritos y los citaron con frecuencia, en su esfuerzo

---

[24] Eusebio, *Historia eclesiástica*, III, 25,1- 4. El grupo de los espurios (*noza*) está formado por libros que también son discutidos, como «*Hechos de Pablo*, el llamado *Pastor* y el *Apocalipsis de Pedro*», entre otros. Eusebio menciona, además, otros libros que «han propalado los herejes»; y añade: «Jamás uno solo entre los escritores ortodoxos juzgó digno de hacer mención de estos libros en sus escritos». De esos mismos libros dice que son «enjendros de herejes» (*haireticon andron anaplasmata*) y «absurdos e impíos» (*atopa kai dyssebe*) (III, 25,4 y 6-7).

[25] Véase el capítulo sobre «Versiones castellanas de la Biblia», en este mismo volumen.

por comprender mejor la enseñanza cristiana y compartirla con sus lectores.

Tercero, que así se fue reuniendo un conjunto de libros que gozaban del mismo privilegio de aceptación. Este proceso de colección no fue uniforme en todo el territorio en que había presencia cristiana. Por una u otra razón, algunos libros eran aceptados por unas comunidades y rechazados por otras. Fue esa precisamente la causa de que no hubiera una única e idéntica lista de libros «canónicos» en todas partes.

Cuarto, que el fenómeno que acabamos de explicar no se limita, de manera exclusiva, a variaciones dentro del conjunto de libros que hoy aceptamos como canónicos. No sólo algunos de estos eran rechazados por algunas comunidades, sino que otros libros extraños a esa lista eran aceptados, quizás por esas mismas comunidades.

Quinto, que las listas de los siglos II y III que han llegado hasta nosotros representan, fundamentalmente, la posición de los grupos cristianos que las confeccionaron (o a los cuales pertenecían las personas que las confeccionaron). Por ejemplo, el «canon» de Muratori (o sea, la lista de libros que aparece en el fragmento de ese nombre) es, con toda probabilidad, el «canon» de la comunidad cristiana de Roma.

Sexto, que la variedad que se produjo se daba, en términos generales, dentro de un marco determinado, con excepción de los «cánones» que se fueron formando en comunidades que estaban al margen de la iglesia (como es el caso de la iglesia marcionita).

Séptimo, que no es sino a partir del siglo IV cuando comienzan a tomarse decisiones conciliares respecto de la composición del canon. Al principio se trató solo de concilios locales o regionales. Muy posteriormente fue asunto de los concilios generales o ecuménicos.

Octavo, que esas decisiones conciliares confirman la tendencia que se manifestaba en los siglos precedentes y, poco a poco, va consiguiéndose un consenso que se orienta al cierre del canon de los veintisiete libros, en las iglesias cristianas mayoritarias. Desde el siglo IV en adelante, los concilios publican listas de los libros que componen el Nuevo Testamento. Algunos de los libros tenidos por «dudosos» pasan a engrosar la lista del canon. Otros, quedan fuera para siempre. A veces, las circunstancias religiosas de una región podían afectar la aceptación definitiva de un determinado libro. Por ejemplo, en el Oriente se tarda más tiempo en aceptar el *Apocalipsis de Juan* porque este libro fue usado por algunos para apoyar ideas que se consideraban heterodoxas. Por otra parte, se siguió dudando, hasta el día de hoy, de la paternidad literaria paulina de *Hebreos* (o de la petrina de *2 de Pedro*). Pero los

veintisiete libros canónicos son los que la iglesia cristiana en su gran mayoría ha aceptado y acepta.

Hay que destacar que la aceptación definitiva del canon del Nuevo Testamento no se debió a las decisiones de los concilios. Lo que estos hicieron no fue sino reconocer y ratificar lo que ya estaba sucediendo en las diversas comunidades cristianas que formaban la iglesia universal.

Nos toca, como cristianos, agradecer a Dios por el don especial de estos libros que son «un libro», abrir sus páginas para descubrir en ellas su palabra, para recibir inspiración y corrección, y para comprender mejor su voluntad.

«... conoces las sagradas Escrituras, que pueden instruirte y llevarte a la salvación por medio de la fe en Cristo Jesús. Toda Escritura está inspirada por Dios y es útil para enseñar y reprender, para corregir y educar en una vida de rectitud, para que el hombre de Dios esté capacitado y completamente preparado para hacer toda clase de bien» (2 Ti 3.15-17, DHH).

Libros recomendados

Báez-Camargo, Gonzalo. *Breve historia del canon bíblico*. México: Ediciones «Luminar», 1982.

Eusebio de Cesarea. *Historia eclesiástica*. Traducción de Argimiro Velasco Delgado. Madrid: B.A.C., 1973.

Gerhardson, Birger. *Prehistoria de los evangelios*. Santander: Sal Terrae, 1980.

González, Justo L. *Historia del pensamiento cristiano*. Buenos Aires: Methopress, 1965.

Gribomont, J. «Escritura (Sagrada)». *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana*. Dirigido por Angelo Di Berardino. Trad. de Alfonso Ortiz García y José Manuel Guirau. Salamanca: Sígueme, 1991. 2 volúmenes.

Muñoz Iglesias, S. «Canon del NT». *Enciclopedia de la Biblia*. Dirección Técnica: Alejandro Díez Macho y Sebastián Bartina. Barcelona: Ediciones Garriga, S.A., 1969[2]. 6 volúmenes.

Trebolle Barrera, Julio. *La Biblia judía y la Biblia cristiana*. Madrid: Editorial Trotta, 1993.

Cuarta parte:

Exégesis e interpretación

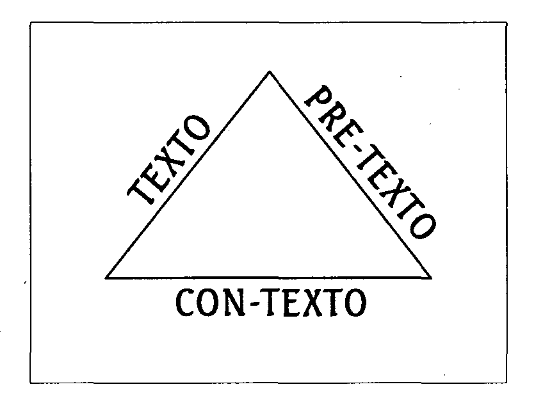
EXÉGESIS BÍBLICA

Edesio Sánchez Cetina

Estudio eficaz de la Biblia

La exégesis es una tarea hermenéutica, es decir, tiene que ver con el arte de interpretar la palabra divina escrita. Es una acción que consiste en **leer** (función de un sujeto) el texto **bíblico** (el objeto estudiado) desde **un contexto histórico concreto** (el del objeto y el del sujeto).

Estos tres elementos, unidos de manera inseparable, forman el conjunto que permitiría escuchar la palabra de Dios en forma más fidedigna (obviamente existen otros elementos importantes, pero ellos se incluyen en estos tres más generales).



Hay que dejar en claro que el **sujeto hermenéutico** (quien lee el texto y el contexto) no es un individuo aislado, sino que es realmente una comunidad. Esta comunidad no sólo está formada por los que están cerca de nosotros geográfica y temporalmente, sino también por otros, alejados por razones geográficas, históricas, sociales, culturales, ideológicas, raciales, etc. *Interpretar la Biblia es realmente una empresa comunitaria.*

Este **sujeto hermenéutico**, además de ser comunitario, se caracteriza por su dependencia del Espíritu Santo (2 P 1.20-21; Jn 16.13). La interpretación de la Palabra, si es realmente bíblica, es el resultado de una participación de la comunidad y del Espíritu divino.

El estudio de la Palabra y su interpretación supone un propósito. Hay una razón por la que se hace un trabajo serio por interpretar la Palabra. Y aunque existen objetivos y propósitos intermedios, el propósito final es que la Palabra de Dios confronte a hombres y mujeres para la salvación. Es decir, el estudio de la Biblia es también una empresa misionera.

Tenemos entonces que el estudio eficaz de la Palabra de Dios es:

- ❒ bíblico
- ❒ comunal
- ❒ neumático (espiritual)
- ❒ contextual
- ❒ misionológico

Por lo anterior, podemos decir que el estudio de la Biblia exige una doble ubicación: leerla **desde- afuera** y leerla **desde-adentro.** Ambos momentos son necesarios para captar el mensaje. A estas dos instancias se agrega una tercera: permitir que la Palabra **nos lea a nosotros**, es decir, y que nos interpele. Esto se puede bosquejar de la siguiente manera:

1. Acerquémonos al texto.
2. Dejemos que el texto se acerque a nosotros.
3. El texto nos confronta, nos llama a conversión.

Vamos a ver cada uno de estos puntos detenidamente.

1. Acerquémonos al texto

Este paso en la interpretación del texto reconoce que el pasaje en estudio proviene de un contexto histórico distinto al nuestro; pertenece a situaciones culturales, consideraciones científicas, y a una cosmovisión (manera de ver al mundo, a la vida) diferentes. Esa «distancia» hace que tengamos que ver al texto desde- afuera; estudiarlo «objetivamente», como se estudian otras piezas literarias de la antigüedad. El propósito principal de esta primera tarea es tratar de alcanzar, hasta donde sea posible, **el significado original tal como lo debieron de haber entendido los primeros receptores.** Por eso hay que colocar al texto en *aquel tiempo y en aquel lugar*, tomando en cuenta ciertas cosas:

1.1. *Recursos*[1]

1.1.1. *Biblias.* Nótese que ponemos *Biblias* (en plural) porque consideramos de antemano que *no existe una traducción perfecta de la Biblia.* Lo ideal sería que todos pudiésemos leer la Biblia en *hebreo* (la mayor parte del AT), *arameo* (mitad de Daniel, partes de Esdras, y algunos textos aislados en otros libros) y *griego* (todo el NT). Aun los que manejan bien estos idiomas recurren a otras traducciones para comparar su propia traducción. Todo esto significa que **no se debe usar una traducción sola** de la Biblia. Hacerlo limita al lector a las preferencias exegético-hermenéuticas y a los métodos de traducción del traductor, o traductores.

El estudiante de la Biblia debe hacer uso de dos o tres versiones diferentes de la Biblia, pero ¿cuáles escoger? Para elegir con entendimiento, hay que conocer algo sobre la ciencia de la traducción.

En primer lugar, el lector debe saber si la traducción que tiene a la mano se ha hecho directamente de los idiomas originales. Muchas versiones son adaptaciones o traducciones de traducciones (del mismo idioma o de otros).

Además, el lector debe estar familiarizado con cuestiones de *crítica textual.* ¿Cuál es el texto detrás de la traducción? Esto es importante, sobre todo para entender por qué algunas versiones tienen notas de carácter textual.

Otro asunto importante a considerar es la perspectiva lingüística aplicada en la traducción. ¿Qué acercamiento usó el traductor? Hay **traducciones** más o menos **literales**. En éstas, el traductor ha hecho todo lo posible por mantenerse fiel a las palabras y construcciones sintácticas y literarias del idioma original; es decir, se ha hecho una traducción formal. También están las traducciones **libres**. Son las que comúnmente se conocen como paráfrasis, de las cuales el exegeta debe prescindir por ser de muy poca ayuda. Por fin, están aquéllas que han sido traducidas siguiendo el principio conocido como traducción por **equivalencias dinámicas** o **funcionales**. Mediante este principio se intenta traducir palabras, modismos, construcciones gramaticales, y hasta formas literarias del idioma fuente, con los equivalentes propios y naturales del idioma receptor. Para la exégesis se deben usar, por lo menos, dos versiones: una traducción por equivalencia formal, para trabajar con un texto más cercano al «sabor

---

[1] Véase el Apéndice 1, donde encontrará una lista de libros recomendados como recursos útiles en la práctica exegética.

original»; y una traducción por equivalencia dinámica, para captar de manera más fácil e inmediata el mensaje del pasaje.

Visto lo anterior, podemos sugerir al estudiante de la Biblia las siguientes versiones: *Dios Habla Hoy* (equivalencias dinámicas); *Reina-Valera 1960* (equivalencias formales). También se recomiendan: la *Biblia de Jerusalén* (de gran ayuda para la exégesis) y la *Nueva Biblia Española* (equivalencias dinámicas).

1.1.2. *Concordancias.* Son indispensables para el trabajo exegético. La concordancia enumera los lugares (un libro, un testamento, toda la Biblia) donde aparece una palabra. Nos ayuda a determinar el uso, la distribución y los contextos de una palabra específica.

Las concordancias son útiles para el estudio temático (por ejemplo, salvación) o para descubrir los temas característicos en los distintos libros de la Biblia.

1.1.3. *Diccionarios.* Estos dan información necesaria para ubicar el mensaje bíblico en su contexto inmediato y global. Por ejemplo, ofrecen información detallada de una ciudad o un monte. Presentan un panorama completo de un concepto teológico (elección, pecado). Dan biografías completas de personajes importantes en la Biblia. Ofrecen datos arqueológicos, históricos y culturales. Tienen mapas y cuadros cronológicos. Dan información importante sobre cada libro de la Biblia.

1.1.4. *Comentarios.* Es imposible dar aquí una lista de comentarios que quisiéramos sugerir para cada uno de los libros de la Biblia. Sin embargo, sí queremos dar algunos consejos a seguir para hacer la mejor elección. En primer lugar, el estudiante de la Biblia debe tener como regla no usar ningún comentario hasta haber hecho su propia investigación. Recurrir a un comentario antes de hacer el estudio personal ayuda a la pereza mental y le roba al estudiante la satisfacción de haber descubierto algo por sí mismo. En segundo lugar, hay que evitar aquellos comentarios de carácter devocional, que no ayudan al estudiante a encontrarse con los asuntos propiamente exegéticos, sino que de inmediato saltan a la aplicación. Los comentarios recomendados son aquellos que empiezan con una introducción bastante completa, donde se encuentran detalles de dónde, cuándo y quién escribió el libro, por qué y para quién lo escribió, cuál es su estructura y bosquejo, y cuáles son sus temas teológicos más importantes. Además, estos comentarios explican, paso a paso, las unidades de discurso, los problemas de traducción, la estructura de cada unidad, y todo lo que tiene que ver con la mejor comprensión del pasaje. Estos comentarios, por lo general, no ofrecen la interpretación y aplicación contemporánea del pasaje. Su preocupación es ayudar al lector moderno a entender el pasaje de la misma manera como lo entendieron los primeros receptores del libro; estos comentarios no se interesan en decirle al estudiante de hoy qué es lo que deben creer, sino que ellos lo decidan después de un estudio serio y sistemático de la Palabra.

1.1.5. *Historias* (del Antiguo Testamento y del Nuevo). Estos libros son muy importantes para ubicar libros y pasajes en el contexto histórico al que se refieren y al que perteneció el autor y su audiencia. Ayudan al estudiante de la Biblia a tener un cuadro más realista de la historia bíblica, y a poder colocar libros y personajes bíblicos en una correcta perspectiva histórica. Se debe recordar que el orden canónico (de los libros de la Biblia) no sigue una línea histórica. Al final de este capítulo se ofrece la lista de algunos libros sobre la historia bíblica.

1.2. *Asuntos lingüísticos* (ver lo que se dijo sobre *Biblias*).

En el trabajo exegético siempre es saludable y práctico utilizar como texto base de la exégesis, la versión más usada en nuestras comunidades cristianas. Entre los evangélicos latinoamericanos, la *RVR 1960* es la versión que se usa en la predicación, los estudios bíblicos y la lectura devocional.

Cualquier examen, corrección o cambio del texto deben hacerse a partir de esa versión. La explicación de la estructura sintáctica y literaria del pasaje, deben hacerse desde el texto de esa versión.

Aquí, como en los otros pasos de la tarea exegética, es importante aprender a hacer las preguntas apropiadas. En cuanto a la traducción, es bueno preguntarse: ¿Por qué el traductor escogió tal o cual palabra? ¿Por qué en ciertos casos las traducciones difieren tanto unas de otras? Hay que recordar que los traductores son también intérpretes; ellos tienen que hacer decisiones sobre cómo traducir palabras y estructuras del idioma original. Esas decisiones, muchas veces, debilitan o alteran el sentido del texto. El exegeta debe estar alerta a descubrir aquellos cambios que responden a decisiones (conscientes o inconscientes) doctrinales, raciales, ideológicos, etc.

En ciertos casos, los traductores no han prestado atención a la importancia que tienen ciertas oraciones, palabras o partículas para la

estructura del pasaje (cuyo estudio es esencial para la exégesis). Únicamente la comparación de la traducción de varias versiones o la lectura del hebreo o un comentario exegético podrá ayudarnos a hacer una buena traducción que sea, a la vez, dinámica y fiel a la estructura del pasaje. Usemos Deuteronomio 5.17-21 (última parte del Decálogo) como ejemplo. Si tomamos la RVR 1960 (y otras versiones castellanas) y hacemos una lectura comparada de estos versículos con Éxodo 20.13-17 nos daremos cuenta de inmediato que ambos textos usan al principio de los mandamientos el adverbio de negación «no». Sin embargo, el hebreo, en Deuteronomio 5.17-21, antepone al «no» la conjunción «y» en los versículos 18, 19, 20 y 21. La *Nueva Biblia Española*, tomando en consideración este hecho, traduce así:

> 17 '**No** matarás.
> 18 '**Ni** cometerás adulterio.
> 19 '**Ni** robarás.
> 20 '**Ni** darás testimonio falso contra tu prójimo.
> 21 '**Ni** pretenderás la mujer de tu prójimo.
> **Ni** codiciarás su casa, ni sus tierras...

De este modo se reconoce que estos versículos (17-21) forman una unidad. Es decir, estos versículos deben leerse juntos, como un solo mandamiento. Al integrar en la traducción esa conjunción, se respeta la intención del autor de estructurar el Decálogo, en la versión del Deuteronomio,[2] de manera diferente al Decálogo de Éxodo 20.1-17. En algunas ocasiones, sólo el uso directo del original (hebreo, arameo, griego) o la lectura de un comentario exegético permitirán descubrir algo en el texto que las versiones castellanas parecieron no darle importancia. Tal es el caso de Deuteronomio 6.9. *RVR 1960* traduce así: «y las escribirás en los postes de tu casa, y en tus puertas».[3] Si vamos al

[2] He aquí en bosquejo resumido el Decálogo de acuerdo a Dt 5.6-21:

1. -(LARGO) El culto a Dios (vv.7-10)
2. -(CORTO) El nombre de Dios (v.11)
3. -(LARGO) El sábado (vv.12-15)
4. -(CORTO) Los padres (v.16)
5. -(LARGO) El mandamiento ético (vv. 17-21).

[3] DHH dice: «y escríbelos también en los postes y en las puertas de tu casa». NBE traduce: «las escribirás en las jambas de tu casa y en tus portales».

Texto Masorético (TM) la traducción literal es la siguiente: «las escribirás sobre las jambas de tu casa y en tus portones». La palabra que aquí nos interesa es «portones»; en hebreo es *sa'ar*, y no se usa para referirse a las puertas de las casas, sino solo a las entradas de ciudades (también del cielo y del *Sheol*).[4]

Una traducción más inteligible sería ésta: «y escríbelos también en los postes de las puertas de tu casa y en los portones de las murallas de tu ciudad», como en *La Biblia para Latinoamérica*.

Este paso es también importante para examinar los giros gramaticales del pasaje: ¿cuál es el sentido de estas palabras ordenadas de esta manera peculiar? Hay que estar alertas sobre todo cuando nos encontramos con estructuras sintácticas no comunes: ¿Por qué el autor utilizó aquí esta forma sintáctica y no otra de uso más común? Para esta práctica, el exegeta debe tener un conocimiento propio de la gramática castellana.[5] El conocimiento del idioma fuente (castellano) ayudará al exegeta a saber si el pasaje que tiene enfrente suena ¡a castellano!, o si es un español con sabor a hebreo o griego. Con respecto al idioma original, si no se conoce el hebreo o el griego, un buen comentario exegético será de gran ayuda.

No todos los pasajes requerirán de una revisión gramatical exhaustiva; sin embargo, en ciertas ocasiones será necesario reescribir el pasaje y diagramarlo de acuerdo con sus unidades sintácticas nucleares.[6]

1.3. *Estructura y forma del pasaje*

En esta sección, más que en ninguna otra, la exégesis se realiza considerando que el texto es una pieza literaria. El exegeta es un crítico literario. Por eso vale la pena familiarizarse con la tarea del análisis literario: comentario de textos.[7]

[4] En este sentido la traducción de la NBE por «portales» se acerca más al sentido original; sin embargo, el lector no informado tendrá dificultades en reconocer que esos «portales» se refieren a los portones de las murallas que rodean una ciudad.

[5] Un libro excelente para esta tarea es: G. Martín Vivaldi, *Curso de Redacción. Teoría y práctica de la composición y del estilo*. México: Ediciones Prisma, 1983.

[6] Véase cualquiera de las siguientes obras: Foulkes, pp. 20-27; Wonderly, pp. 49-56; Nida y Taber, pp. 55-84.

[7] Fernando Lázaro Carreter y Evaristo Correa Calderón. *Cómo se comenta un texto literario*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1976.

1.3.1. En este paso debemos estudiar la forma en que el autor construyó su mensaje. ¿Dónde empieza, y dónde termina el pasaje? ¿Cuál es la estructura del pasaje? ¿Cómo se enlazan las diferentes partes del texto? ¿Hay palabras o expresiones que se repiten (prestar atención a sinónimos y antónimos)? ¿Hay señales sintácticas que marquen los componentes de la estructura? ¿Cuál es el movimiento que sigue la argumentación? ¿Se dirige hacia un clímax? (por ejemplo, Ex 3.1-15), ¿Todo parece dirigirse al centro? (por ejemplo, Ex 6.2-8; Dt 5.6-22), ¿Lleva al lector una y otra vez al principio? (por ejemplo, Dt 6.4-9).

Tomemos Éxodo 3.1-15 como ejemplo para descubrir la estructura de un pasaje. Una lectura cuidadosa del pasaje, prestando atención a palabras e ideas que se repiten, nos indica que la unidad se divide en dos grandes secciones. La primera tiene como concepto unificador la acción de **mirar** (vv. 1-9). Diez veces aparecen palabras que tienen que ver con esta acción. La segunda sección la forman los vv. 10-15, y la idea unificadora es la acción de **enviar**. Cinco veces aparece este verbo.

En el siguiente paso, el estudiante debe identificar los personajes importantes que aparecen en el relato: ¿Quiénes son los actores y quiénes los receptores de la acción? En los versículos 1-9, Moisés es el sujeto del acto de **mirar**: ve al ángel (v. 2), mira y ve la zarza ardiendo (v. 2), quiere ver la visión (v. 3), va a ver (v. 4), tiene miedo de mirar (v. 5). Pero también Dios es sujeto de esa misma acción: ve que Moisés iba a mirar (v. 4), ve la aflicción del pueblo (v. 7), ve la opresión del pueblo (v. 9). El movimiento es por demás interesante: Moisés empieza viendo y termina siendo visto. Quiere ver a Dios, pero no puede; en cambio, Dios lo mira a él tal como ha mirado al pueblo en su sufrimiento.

En los versículos 10-15 sólo Dios es el sujeto de la acción de **enviar**. Moisés aparece como aquél a quien Dios envía. Pero lo más notable aquí es descubrir la dinámica que se da entre el que envía y el que es enviado. Y, así, además de la repetición del verbo **enviar**, está la presencia de la fórmula «**Yo soy**». En un movimiento climáctico, el pasaje nos lleva del tímido «¿Quién soy yo?» (v. 11) de Moisés, pasando por varias formas del **ser** de Dios: «Yo estaré contigo» (v. 12), «Yo soy el que soy» (v. 14), «Yo soy» (v. 14), hasta llegar al majestuoso nombre de Dios: «**YHVH**» (EL SEÑOR) (v. 15).

El movimiento del argumento se da así: (1) Moisés, que empieza viendo, termina siendo visto (vv. 1-9) y, a la vez, invitado a ver con los ojos de Dios lo que el mismo Dios ve: la opresión del pueblo (vv. 7,9). (2) Moisés, aquel que es enviado, sólo podrá realizar el propósito del envío cuando su frágil **yo** se convierta en el **YO** del Señor. Lo humano que empieza siendo sólo humano se reviste de lo divino, y en la conjunción de lo divino y lo humano se realiza la gran hazaña del éxodo.

1.3.2. Junto con la estructura es necesario estudiar la forma literaria del pasaje: *¿qué clase de literatura es el texto?*

Toda la comunicación verbal (hablada o escrita) tiene dos componentes inseparables: **forma** y **contenido**. ¿Qué género literario escogió el autor para comunicar su mensaje? No se puede ignorar que tanto el contenido como la forma contienen mensaje. Hay una gran diferencia entre leer un salmo y leer una de las cartas de Pablo, o leer el Apocalipsis. Es importante saber cuándo estamos frente a una parábola o a un texto litúrgico.

En el pasaje que hemos escogido como ejemplo (Ex 3.1-15) nos encontramos con la interacción de Dios y Moisés. Se da un encuentro (vv. 1-4a), Dios le dirige la palabra a Moisés diciéndole quién es y por qué habla con él (vv. 4b-9), lo comisiona a la tarea liberadora (v. 10), Moisés objeta (v. 11), Dios finalmente promete, da un signo y revela su nombre sacrosanto (vv. 13-15). Toda esta interacción se puede definir como «Llamamiento y vocación de Moisés». La forma literaria es la de un texto de *vocación*. Varios pasajes en el Antiguo Testamento siguen este modelo: Jueces 6.11-24; Isaías 6.1-13; Jeremías 1.4-19.

1.4. *Contexto del pasaje*

1.4.1. *Contexto histórico*. La época y la cultura del autor y los lectores. ¿Qué está pasando en los otros pueblos vecinos? ¿Por qué se escribió el libro? ¿Qué propósito quiso cumplir? Estas dos últimas preguntas pertenecen al momento exegético que se conoce como *historia de la redacción* o de la *composición*. En muchos pasajes el asunto geográfico es importante. En otros, es imprescindible conocer la producción literaria extrabíblica.

Un buen número de textos y conceptos muestran lo importante de reconocer el efecto de su mensaje en distintas épocas históricas del pueblo de Dios. Esto es lo que en las ciencias bíblicas se conoce como *historia de la tradición*. ¿Es esta la versión original de este relato o poesía? ¿Se puede obtener una versión original de este pasaje?

Algunos pasajes como el *Decálogo* y las *Bienaventuranzas* son ejemplos muy buenos, pues aparecen en la Biblia en varias versiones.

Conceptos o temas teológicos como el Éxodo y la Alianza, al estudiarlos, muestran su efecto peculiar en los diversos momentos de la historia de la fe bíblica.

Un estudio cuidadoso de las distintas versiones del *Decálogo* (Ex 20.1-17; Dt 5.6-21; Sal 81.9-10; Os 4.2) refleja, en los cambios y comentarios del texto, el efecto del Decálogo y su mensaje en momentos cruciales de la historia hebrea. A la vez, esos cambios y expansiones indican cuáles mandamientos del Decálogo aparecieron como más importantes y decisivos en los distintos momentos históricos y espacios geográficos.

Con respecto a Éxodo 3.1-15, tendremos que decir aquí que estamos ante un pasaje cuya importancia y complejidad han sido señaladas desde hace varios años en los estudios bíblicos. Su importancia se da porque en él aparece la revelación del nombre glorioso y sacrosanto de Dios: YHVH. Tenemos aquí, además, la presencia de lo que se ha denominado el *kerygma* del Éxodo (Ex 3.6-8 y 3.9-15; cf. Ex 6.2-8; Dt 26.5-10).[8]

Su complejidad se da sobre todo porque en Éxodo 3.1-15 se amalgaman dos tradiciones teológico-literarias propias de dos momentos y dos lugares diferentes. Sólo esto explica por qué en un pasaje en el que se habla de la revelación del nombre *Yavé* (Ex 3.11-15) como algo novedoso, aparezcan partes (Ex 3.2,4 y 7) donde ese nombre se usa como algo del dominio público.

Esto nos hace pensar que en Ex 3.1-15 aparece una tradición que ya ha venido usando el nombre *Yavé* desde antes, unida a otra que presenta este nombre por primera vez.[9]

---

[8] En todos estos pasajes aparecen los siguientes elementos: aflicción en Egipto, *Yavé* escucha el clamor del pueblo y desciende para sacarlos y llevarlos a la tierra. Cada uno de esos pasajes, de acuerdo con los estudios histórico-críticos, han sido relacionados con eventos históricos cruciales en la vida de Israel: Ex 3.6-8 al siglo X a.C., en la época del imperio davídico-salomónico; Ex 3.9-15 a los siglos IX-VIII a.C., en la época ubicada entre el ministerio de los profetas Elías y Oseas; Dt 26.5-10 a la época inmediatamente antes e inmediatamente después de la caída de Jerusalén; Ex 6.2-8 al período pos- exílico, al regreso de los cautivos a Jerusalén.

[9] Muchos biblistas identifican tres tradiciones teológico-literarias entretejidas en los libros Génesis, Éxodo, Levítico y Números. Estas tradiciones han sido bautizadas con las siglas **J** (Yavista), **E** (Elohista) y **P** (sacerdotal). Estas distintas tradiciones responden a la forma en que se constituyó el Pentateuco. Antes de su redacción final, el Pentateuco estuvo dividido en tradiciones que acompañaron al pueblo en su caminar por los distintos momentos históricos y por diversas geografías. **J** está relacionado sobre todo con Judá, y pertenece a la época de la monarquía unida (siglo X a.C.). **E** está relacionado con la nación israelita del norte, y ubicado en la época de la división del reino (siglos IX y VIII a.C.). **P** está relacionado con Jerusalén, después que ya no existía la nación (en el pos-exilio).

Para esa tradición,[10] el nombre de *Yavé* se comenzó a usar desde los días de Enós: «Y a Set también le nació un hijo, y llamó su nombre Enós. Entonces los hombres comenzaron a invocar el nombre de Jehová».[11] Para los portavoces de esta tradición era importante señalar y afirmar que el nombre *Yavé* acompaña al ser humano desde la creación del mundo; que el Dios creador es el mismo que el Dios liberador del éxodo. La historia de Israel se une, en el nombre de *Yavé*, con la historia de la humanidad, porque en el corazón de esa tradición sureña (Judá) está la preocupación universal de incluir en la bendición divina a toda la humanidad.[12]

Lo anterior, que es la interpretación de una tradición teológica particular, no choca con la afirmación más histórica, aunque también teológica, de una tradición proveniente del Norte, Israel.[13] De acuerdo con esta tradición (Ex 3.9-15; cf. Ex 6.2-3), la revelación del nombre *Yavé* tiene lugar en la época de Moisés, previa a la liberación de la esclavitud egipcia. Es decir, de acuerdo con estos textos, Dios se da a conocer como *Yavé* en el contexto del Éxodo. Es el mismo Dios de la creación, pero el nombre *Yavé* está por siempre vinculado a los orígenes del pueblo hebreo. Así lo entendió también el profeta Oseas: «Yo soy Yavé, tu Dios, a partir de la tierra de Egipto. No has conocido a otros dioses más que a mí, y tampoco a otro salvador fuera de mí»[14] (Os 13.4; cf. 12.9).

Para esos textos, que reflejan contextos históricos diferentes, la memoria de su único Dios y Señor, *Yavé*, debe mantenerse unida al

---

[10] Véase nota anterior.

[11] El nombre Jehová está formado por las consonantes Y(J)HVH y las vocales de la palabra *Adonay* (en hebreo **e, o y a**). La presencia de las vocales de una palabra diferente entre las consonantes del nombre de *Yavé* se debe a que entre los judíos este nombre era impronunciable por su extrema santidad. En lugar de *Yavé*, los judíos decían *Adonay* (Señor). La intención de los rabinos de colocar las vocales del «Señor» entre las consonantes de *Yavé* era para recordar a los lectores que en lugar de *Yavé* debían decir «Señor». Jehová es pues una palabra extraña para la redacción original de los escritos del AT. Su presencia sólo se da a partir de fines de la Edad Media. Hoy día los biblistas prefieren usar el nombre *Yavé* como la pronunciación más cercana al original.

[12] Según los especialistas, Gn 12.1-3 es el pasaje que mejor resume la teología del Yavista. Véase, por ejemplo, Briend, pp. 12-13.

[13] A él pertenecen los vv. 9-15 de Ex 3.

[14] Mi traducción.

momento más crucial de su vida como el pueblo de la elección y la alianza, es decir, al éxodo. ¿Por qué?

Un repaso de la historia en torno a los portavoces de las tradiciones procedentes del Norte, nos recuerda que Israel vivía la inmensa tentación de cambiar a *Yavé* por otros dioses, especialmente por Baal. La historia de Israel, comprendida entre los profetas Elías y Oseas, cuenta de un pueblo que vio casi imposible mantenerse alejado de la influencia y señorío de Baal.[15] La tentación no era dejar de creer en el Dios universal y creador del universo, sino en quién había sido, era y sería el único Dios y Señor de Israel. En esta circunstancia, más que la generalidad y universalidad, importaba sobre todo la singularidad: *Yavé* era el único Dios y Señor de Israel; nadie más.

Así, mientras que para la tradición del Sur (Judá) el interés era proclamar por mar y tierra la pertenencia de *Yavé* a los orígenes de la humanidad, debido al móvil misionológico, para la tradición del Norte el interés era la definición de la identidad del pueblo, una preocupación hacia adentro. En el Norte, geográficamente más cercano a la religión cananea, valía más la protección de la fidelidad del pueblo. Sin ello, lo misionológico no podría darse. Por eso importaba afirmar más la pertenencia mutua *Yavé*-pueblo, que la vinculación universalista *Yavé*-humanidad. ¡Israel estaba a punto de perder a *Yavé*!: «Porque ustedes NO SON MI PUEBLO y YO NO SOY «**YO SOY**» (*Yavé*) para ustedes» (Os 1.9).[16]

1.4.2. *Contexto literario.* El lugar que ocupa el pasaje en una sección, en un libro, en una tradición literaria o teológica particular, en todo un Testamento, o en toda la Biblia. ¿Cómo se relaciona el pasaje con el contexto inmediato (anterior o posterior)? Este punto se muestra muy fructífero cuando hay pasajes paralelos (por ejemplo, el Decálogo, y la cantidad de pasajes en los Evangelios Sinópticos). Es en este paso de la práctica exegética donde debe considerarse la estructura y el bosquejo de todo un libro (Filipenses, Mateo, Éxodo, Hechos, Deuteronomio) o cuerpo literario (Éxodo a Números, Josué a Reyes).

En realidad, antes de trabajar una unidad menor, el estudiante debe familiarizarse con el marco general del libro, con la obra en su conjunto. El conocimiento global del libro es un paso necesario para comprender el mensaje característico de cada unidad que compone ese todo, y para saber qué lugar ocupa en ese todo y cuál es su función. Debemos

[15] Cf. 1 R 17–19; Oseas.

[16] Mi traducción.

recordar que los pasajes bíblicos no tienen vida en sí mismos; su mensaje está ligado al mensaje total del libro.

Para este paso es necesario leer el libro varias veces, buscando primero el pasaje que mejor resuma el mensaje del libro; en varios casos ese pasaje ofrece la clave de la estructura del libro (por ejemplo, Hch 1.8 para Hechos, y Ex 19.4-6 para Éxodo). Después se debe descubrir cómo se desarrolla el flujo de ese mensaje, cuál es el argumento, y cómo se desarrolla. Finalmente, se elabora el bosquejo del libro.

En este estudio, la mejor versión de la Biblia es aquella que sigue una traducción más o menos formal del original. Así, el estudiante podrá descubrir con más facilidad palabras clave que se repiten (por ejemplo, «todo», «todos» y sinónimos en Filipenses), o fórmulas y expresiones colocadas en lugares estratégicos que indican al lector dónde quiere el autor del libro marcar una nueva sección (en Génesis la expresión «estas son las generaciones»; en Mateo, la oración «Desde entonces comenzó Jesús a ...»).

Como hemos estado estudiando Éxodo 3.1-15, vamos a tomar el libro de Éxodo como ejemplo de nuestro estudio. El libro es extenso y se requiere de un buen tiempo para leerlo totalmente. Tiene 40 capítulos. Una lectura rápida nos permite ver el flujo de la narración, indicándonos tres partes principales:

A. Esclavitud en Egipto (1–11)
B. Salida y peregrinaje (12–18)
C. Frente al Sinaí: entrega de las leyes (19–40)

¿Qué pasaje o texto resume estos tres momentos en la historia del pueblo? Para responder a esta pregunta se requiere de una lectura más detenida del libro. A mi entender, Éxodo 19.4-6 integra esos tres componentes del libro (ver las partes subrayadas):

> «Vosotros visteis lo que *hice a los egipcios*, y cómo os tomé sobre alas de águilas, y *os he traído a mí*. Ahora, pues, *si diereis oído a mi voz, y guardareis mi pacto*, vosotros seréis mi especial tesoro sobre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra. Y vosotros me seréis un reino de sacerdotes, y gente santa».

Los nombres de las tres grandes secciones lo sugiere el título de un comentario al libro de Éxodo (*De la servidumbre al servicio*):

A. De la servidumbre (1–11)
B. Hacia (12–18)
C. El servicio (19–40)

Éxodo 3.1-15 pertenece a la primera gran sección (caps. 1—11). Dentro de esa sección, este pasaje forma parte de una unidad que habla de la vocación de Moisés (3.1—4.17).

Agregamos aquí el **contexto canónico**. Es importante preguntarse por la colocación de ciertos libros en la Biblia hebrea y en la Septuaginta. ¿Por qué una siguió un orden diferente a la otra? ¿Fue el cambio accidental o intencional?[17] Lo mismo puede decirse de algunos pasajes. Los biblistas consideran que 1 Reyes 21 forma una unidad semántica con los capítulos 17—19; sin embargo, en el Texto Masorético (Biblia hebrea) el capítulo 20 separa esa unidad. Resulta curioso descubrir que la Septuaginta tiene el capítulo 21 del Texto Masorético como capítulo 20, manteniendo unidos así los textos que forman una unidad semántica. Este cambio de orden tiene implicaciones teológicas muy importantes. Véase más adelante, en la sección «La teología del pasaje en el contexto global de la Biblia».

1.5. *La teología*

1.5.1. *Del propio pasaje*. ¿Cuál es el tema central del pasaje? ¿Cuáles son los temas secundarios? Los pasos anteriores son vitales para responder a estas preguntas.

Hemos indicado que en Éxodo 3.1-15 el flujo del argumento nos lleva de los versículos 1-9 a los versículos 10-15, en dos movimientos que, a la vez, se conjugan en un solo objetivo.

En los versículos 1-9 es importante considerar el cambio de sujeto en el acto de ver, porque aquel que empieza «viendo» termina siendo «visto»; el «descubridor» se convierte en el «descubierto». Moisés, que pretendía «buscar», resulta siendo «encontrado».

Moisés empieza viendo, con sus ojos humanos, una planta en llamaradas, y es invitado a ver, con los ojos divinos, el presente y el futuro de su pueblo: «Mi pueblo sufre opresión; voy a sacarlo de Egipto». En las palabras de Dios (vv. 7 y 9), Moisés puede ver el presente del pueblo: la aflicción y la opresión. En la zarza que arde y no se consume (vv. 2-3) y en las palabras de Dios (vv. 8,10-15), Moisés puede ver el futuro: el pueblo será liberado.

[17] En la Septuaginta, los Profetas menores aparecen antes de los Profetas mayores; y entre los Profetas menores, Miqueas aparece entre Amós y Joel.

En efecto, la zarza ardiendo es símbolo del pueblo de Dios. Un pueblo que en su experiencia histórica tiene todas las características de ser consumido por el poder egipcio, pero no se consume. Más bien, se le da la impronta de no consumirse jamás: «Cuando hayas sacado al pueblo de Egipto, me serviréis en este monte» (v. 12). Las leyes dadas en el monte Horeb han prevalecido como principios directrices de aquellos que formamos parte del pueblo de Dios. Ellas no son otra cosa más que el Éxodo *ad pertetuam*. Con ellas, Dios ha asegurado la permanencia de los principios de vida y libertad logrados por el éxodo.

En los versículos 10-15 se da un cambio: aquél que ha sido «visto» y que ahora «ve» con los ojos de Dios, es **comisionado** a hacer lo que Dios mismo se propone hacer: «he descendido para liberarlos ... y sacarlos» (v. 8); «te enviaré ... para que saques» (v. 10). Moisés no sólo tiene que **ver con los ojos de Dios**, sino que también tiene que **meterse en los zapatos de Dios** y hacer exactamente lo que Dios hace. La comisión consiste en hacerse como Dios para cumplir la tarea.

Por eso, en el intercambio de los versículos 11-15, el tímido «¿quién soy yo?» de Moisés se convierte, a fin de cuentas, en el «Yo Soy» de Dios. Dios dice a Moisés: ¿Tú preguntas quién eres tú? Pues te diré que tú eres y serás tú, porque Yo Soy Yo.

En esa experiencia de encuentro y comisión, Moisés llega con su «yo» y sale con el «YO» divino, siendo capaz de ver con los ojos de Dios, de actuar en el poder de Dios y de hacer el trabajo de Dios.

Las dos secciones (vv. 1-9 y vv. 10-15) quedan unidas en la tensión que se da entre la opresión y la promesa de liberación. La esperanza de que la esclavitud se cambie en libertad depende de la unión solidaria entre el hombre y Dios, en favor del que sufre vejación y esclavitud.

La vocación es un compromiso de profunda espiritualidad. La práctica liberadora depende en gran medida de la fusión del yo humano con el YO divino (cf. Gl 2.20; Mt 25.34-40).

En Éxodo 3.1-15 se da también una exquisita fusión de lo ordinario (cotidiano) con lo extraordinario. Aquello que empezó como un día común y corriente se convierte en una experiencia totalmente novedosa. Termina la vida del pastor y empieza la vida del libertador.

1.5.2. *La teología del pasaje en el contexto global de la Biblia*. ¿A qué tradición literaria o teológica pertenece el pasaje? ¿En qué otros lugares del Antiguo y del Nuevo Testamento se cita este pasaje? ¿Cómo se cita? ¿Por qué se cita? ¿Hay diferencias en la forma y manera en que

el pasaje se cita en los otros libros? ¿Reafirma, reinterpreta, cuestiona afirmaciones de fe consignadas previamente en otras partes de la Biblia? Estas y otras preguntas nos pueden ayudar en este paso.

Ese elemento central en Éxodo 3.1-15, de la fusión del YO divino con el yo humano, se nota claramente al recordar lo que hemos apuntado sobre los rasgos característicos de la tradición proveniente del Norte, de la vida de Elías y del ministerio de Oseas.

El pueblo no podría vivir, y mucho menos efectuar su misión, si su **yo** no se fusionara con el **YO** de *Yavé*, su Dios y Señor. Esto explica el porqué de la dura pugna contra la idolatría. *Yavé* no permitía la ingerencia de otros dioses en la vida de su pueblo, por amor a ese pueblo. Toda apertura a otros dioses implicaba la separación de *Yavé* e Israel, y como consecuencia, la ruptura de los vínculos de alianza, y con ello, del éxodo.

Ese **YO** de Dios, que aparece unido al yo del pueblo desde el éxodo (Ex 3.1-15), debe permanecer así en la historia del pueblo de la elección y de la alianza. Por eso es importante la esencial vigencia de Éxodo 3.1-15 en esos años difíciles de los siglos IX y VIII a.C. A este pasaje quedan unidos por siempre las declaraciones de textos tales como 1 Reyes 18.39;[18] Oseas 12.9; 13.4.

Estas declaraciones se escuchan en el seno de una opresión. Ya no de aquella a la que apunta el momento histórico primario de Éxodo 3.1-15 (la opresión del pueblo en Egipto), sino la opresión «Cananea». Desde Jeroboam I (922 a.C.) el pueblo de Israel había decidido jugarse su destino histórico en abierto «concubinato» con la religión-cultura del entorno cananeo. La liberación de otra opresión, la «salomónica» (1 R 12) pretendió ser un éxodo guiado por *Yavé*; sin embargo, según el historiador-teólogo deuteronomista, esta «liberación», con su nuevo «Moisés» (Jeroboam I), sutilmente envolvió a *Yavé* con Baal, de tal modo que bien pronto no sólo el «éxodo» de la opresión salomónica, sino también el éxodo de Egipto, vinieron a convertirse en obra de otros dioses y no de *Yavé* (cf. 1 R 12.28).

En esta época surgen, en períodos diferentes, dos nuevos «Moisés»: Elías y Oseas. Ambos profetas contrastan la revelación de Dios con las características de Baal. Elías, como un «nuevo Moisés», es guiado a Horeb y allí presencia una revelación divina especial (1 R 19.1-18). En

[18] Es importante señalar aquí que el nombre de Elías contiene el mensaje de este versículo: «*Yavé* es Dios» (cf. Dt 6.4).

esta revelación, *Yavé* rompe con toda caracterización que lo identifique con Baal. La lectura de 1 Reyes 17–19 y 21, nos acerca al marco ideológico de Deuteronomio 6.4-5. En el contexto de la lucha encarnizada contra la religión baalita, 1 Reyes 17–19 y 21 nos ofrece una declaración afirmativa de la singularidad de *Yavé*: «¡*Yavé* es Dios, *Yavé* es Dios!» (1 R 18.39; cf. 18.21,24,37).

Los capítulos, en su conjunto, nos hablan de la pugna entre la fe yavista y la religión baalita, y el enfrentamiento del profeta de *Yavé*, Elías, con la monarquía israelita, Acab y Jezabel. El cuadro en su conjunto es claro: *Yavé* es incomparable y no admite rival alguno, sea éste Baal o sean éstos humanos sedientos de poder e injusticia.

Los capítulos 17–19, en una prosa magistral, narran cómo *Yavé* maneja acontecimientos y naturaleza a expensas de Baal, a quien sus seguidores adjudicaban control y dominio sobre lluvia, agricultura, fuego y vida.[19] Paso a paso, con la participación directa del profeta de *Yavé*, se va rompiendo toda posible interposición entre *Yavé* y Baal. En cada nuevo milagro, en cada confrontación del profeta con los seguidores de Baal, es *Yavé* quien triunfa, quien realiza las hazañas. Esta confrontación halla su punto culminante en el Horeb. Allí Elías, nuevo «Moisés», recibe una nueva revelación de *Yavé*. Cada uno de los elementos que habían aparecido en el Sinaí con Moisés, y que de alguna manera caracterizaban a Baal (el huracán, el temblor de la montaña, el fuego [cf. Ex 19.16-25 y 1 R 18.9-11]), se van haciendo a un lado; *Yavé* no estaba en ellos.

1 Reyes 21 presenta la otra cara de la moneda. Por su secuencia en relación con los capítulos 17–19, se podría insinuar aquí que la presencia de la infidelidad en la pareja gobernante, ha abierto la puerta para la injusticia.[20] Es muy probable que la presencia de la historia de Nabot

[19] Sobre estos capítulos y la lucha entre la fe yavista y la religión de Baal, en el contexto del ministerio de Elías, se ha escrito bastante. Valga aquí el espacio para recomendar la lectura de tres obras en castellano: Gregorio del Olmo Lete. *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*. Fuentes de la ciencia bíblica no. 1. Valencia: Institución San Jerónimo, 1981; José Luis Cunchillos. *Cuando los ángeles eran dioses*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1976, pp. 29-44; Maximiliano García Cordero. *Biblia y legado del Antiguo Oriente*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977, pp. 433-472.

[20] John Gray escribe al respecto: «En el contexto de la compilación de estos pasajes, el incidente de la viña de Nabot demuestra que el culto cananeo de la fertilidad –desprovisto de todo principio de moral–, contra el que Elías arremete en los capítulos

y su viña junto al relato de la apostasía de Acab, sea una clara intención del autor deuteronomista de colocar juntos la desobediencia a los dos mandamientos más importantes del mensaje del Deuteronomio. Aquí se subraya que quienes cuestionan la singularidad de *Yavé* y dividen su lealtad, están inclinados a dejarse llevar por la injusticia.[21] Por esto, y por la presencia abrumadora del tema fidelidad/infidelidad, se puede decir que, para la literatura deuteronomista la justicia descansa sobre la lealtad absoluta, y no viceversa.

En el caso de Oseas, usando figuras diferentes, Yavé también rompe con Baal. Oseas 2.1-23 está compuesto por dos unidades claramente distinguibles: Los versículos 1-13 presentan palabras de reproche y amenaza de castigo por la infidelidad del pueblo, al haber dejado a Yavé, su Dios, por Baal. Los versículos 14-23 vislumbran un período de restauración total, un tiempo de paz plena. Dos acciones coinciden en este cuadro de restauración futura: la expulsión de los otros dioses de la vida de Israel, y el desarraigo de la injusticia y los pecados sociales. Todo el cuadro consiste en asegurar que *Yavé* será el único Dios y Señor de Israel y que Israel se mantendrá como pueblo de Dios, arraigado en la justicia y en la fidelidad.

En realidad, el pasaje mismo presenta a *Yavé* como Dios incomparable y como sujeto de acciones justicieras; en fin, como Dios del éxodo. En el versículo 20 *Yavé* asegura una vida de paz plena. Por un lado, por medio de un pacto, *Yavé* controlará el poder dañino de los animales para beneficio de su pueblo. Por el otro, *Yavé* desarraigará toda guerra que atente contra la paz de Israel. Los versículos 23-24 hablan de la tierra pródiga y abundante. El cuadro completo de las tradiciones del éxodo en el Antiguo Testamento corrobora la descripción de Oseas. En la tradición del éxodo *Yavé* se presenta no sólo como liberador de la opresión sino, también, como guía que dirige a su pueblo a una tierra de abundancia. En este cuadro de acción justiciera, el profeta Oseas sugiere la pugna antibaalita. Es *Yavé* quien hace que el cielo destile vivificador para que la tierra produzca trigo, vino y aceite; ¡no es de ninguna manera Baal! (cf. Os 2.7, 10-11).

17–18, disminuye la responsabilidad social afirmada por el sacramento berítico (pacto) del culto a *Yavé*. La desobediencia del primer mandamiento, señalado en los capítulos 17–18, abre el camino a la desobediencia del sexto y el décimo mandamientos en el capítulo 21». John Gray, p. 375.

[21] Véase como contraste 2 S 8.15 y Jer 22.15.

La descripción que hace el profeta en 2.16-23 sirve también como mensaje de juicio a los malvados de Israel. La situación de infidelidad había cerrado las puertas a la justicia; al verdadero conocimiento de Dios. El cuadro futurista del pasaje invita al cambio radical. Israel no podía seguir en la situación en que vivía; tenía que regresar a Egipto (8.13; 9.3; 11.5), y de allí al desierto (2.16-17 [Especialmente 2.14-15]), para sujetarse de nuevo a las estipulaciones de la alianza.

Israel debía comenzar desde el principio, por una sencilla razón: Se había convertido en el «no-pueblo» de *Yavé* (Os 1.8) y, consecuentemente, *Yavé* en el «Yo no soy El-Que-Soy para ustedes» (1.9). Para retomar su vocación de pueblo misionero de *Yavé*, Israel tenía que permitir que el Yo de Dios se fusionara de nuevo con su yo; por eso debía alejarse de todo dios falso y dedicarse por completo a su Señor. Sólo se pueden efectuar la misión y vocación bíblicas cuando Dios es el Señor de toda nuestra vida y controla todo nuestro corazón.

En el Nuevo Testamento, Éxodo 3.1-15 se cita de manera más directa en Hechos 7.30-43, y de manera parcial en Mateo 22.32 (y paralelos) y Hechos 3.13. Sin embargo, desde la perspectiva teológica, Juan 4.1-42 recoge los varios elementos clave que hemos resaltado de nuestro texto.

En Juan 4 nos encontramos con otra persona que, al igual que Moisés, empezó su día atendiendo a sus tareas cotidianas, y que, al igual que Moisés, fue «descubierta» por el Señor e investida de una tarea liberadora. No obstante, a diferencia de Moisés, esta persona quedó por siempre en el anonimato; simplemente se le recuerda como «La mujer samaritana».

Veamos más de cerca a esta persona. Hemos dicho que era una mujer, y que era samaritana. ¿Qué significa todo eso para alguien llamada a ser instrumento de liberación y proclamación de las Buenas Nuevas en las manos de Dios? Recordemos que en la Palestina de la época de Jesús, el judaísmo de la época despreciaba y marginaba a los samaritanos y los consideraba igual que paganos (Jn 4.9; 8.48). Pero esta persona, además de ser samaritana, era mujer. En la época de Jesús, un rabino tenía prohibido hablar en público con mujeres (cf. Jn 4.27). La mujer nunca adquiría el status de adulto; mientras permanecía soltera, vivía bajo la autoridad del padre; de casada, dependía del esposo. A estos dos elementos en contra, debemos agregar el hecho de que esta **mujer samaritana** no estaba legalmente casada (Jn 4.17-18) y, de acuerdo con los cánones sociales, vivía una vida inmoral. Estas tres cosas la hacían una verdadera marginada de la sociedad; no tenía la posibilidad de convertirse en un ser humano digno en el mundo que le tocó vivir.

Pero un día común, Jesús llega e irrumpe en la vida de esta mujer. Jesús, el judío, le ofrece la oportunidad de ser persona y de llegar a ser parte de la familia de Dios. Jesús, el varón y el rabino, se acerca a la mujer y la invita a un diálogo teológico, convirtiéndola en colega, en discípula y apóstol. Jesús, el nuevo «Moisés», la acerca al reino de Dios y la hace parte de su pueblo, aunque la ley la había lanzado afuera. Y, en el proceso de romper con las barreras que la marginaban, Jesús se le revela como Dios (Jn 4.26): **YO SOY**.

Dios irrumpe con su grandioso **YO SOY** en una vida que parece que todo lo mantiene sin posibilidades de cambio y de vida total, para romper todo obstáculo (raza, sexo, estrato social) y hacer de aquel ser humano una verdadera persona. Pero el propósito de Dios desborda la intención de liberar a un individuo. El Señor preparó a la mujer para abrir de par en par la puerta que pondría frente a frente a su pueblo con el Dios de la liberación. Ella, en efecto, llegó a ser «Moisés» de su propio pueblo. Y, al hacer eso, penetró en la esfera del actuar divino. Decir que Dios es Espíritu, y que sólo en espíritu podemos «servirle», significa, en la respuesta de Juan 4.23-24, que tomemos el camino de Jesús y vivamos y actuemos como él lo ha hecho: «sólo siguiendo a Jesús, sirviendo a nuestros hermanos, siempre en marcha y nunca en una autoconfidente religiosidad, podremos proclamar la respuesta de nuestra fe».[22] Eso fue lo que hizo la mujer samaritana, la que llevaba sobre sí tres razones que la alejaban de la «buena religiosidad» de los otros: aceptó la oferta redentora de Jesús, y fue a compartirla con sus paisanos.

En ese mismo pasaje de Juan, Jesús apunta hacia el conocimiento espiritual de Dios: «Mi comida es que haga la voluntad del que me envió, y que acabe su obra» (v. 34). Jesús, en efecto, obedeció la voluntad de quien lo envió: llevó el mensaje de salvación incluso a una mujer samaritana y adúltera. La mujer samaritana también obedeció a quien la salvó y la envió: compartió el mensaje redentor con sus paisanos, los samaritanos:

> «Entonces vinieron los samaritanos a él y le rogaron que se quedase con ellos; y se quedó allí dos días. Y creyeron muchos más por la palabra de él, y decían a la mujer: Ya no creemos solamente por tu dicho, porque nosotros mismos hemos oído, y sabemos que verdaderamente éste es el Salvador del mundo, el Cristo» (vv. 40-42).

[22] Schweizer, p. 432.

Los pobres discípulos, que de seguro sabían más Biblia y más teología que la mujer, quedaron estáticos e inactivos y se perdieron en un diálogo teológico estéril. Ella aprovechó la oportunidad y fue al pueblo y evangelizó. Ellos también fueron al pueblo, pero a comprar comida para satisfacer su necesidad física. «Dios es Espíritu; y los que le adoran, en espíritu y en realidad es necesario que adoren». La mujer sirvió en espíritu; los discípulos se sirvieron a sí mismos.

2. Dejemos que el texto se acerque a nosotros

La sección sobre la teología ya abarca este punto. Aquí ya empezamos a movernos de **afuera** hacia **adentro**. Como cristianos, reconocemos que somos miembros del pueblo de Dios, tal como lo fueron quienes nos antecedieron (Antiguo Testamento, Nuevo Testamento, historia del cristianismo). Que el Dios de ellos es el mismo Dios nuestro. Que la historia narrada en la Biblia es también nuestra historia. Por eso debemos hacer preguntas globales que nos abarquen a todos por igual. ¿Qué revela el pasaje sobre la dignidad y la vocación humana dentro de la naturaleza y la historia? ¿Qué dice el pasaje sobre los propósitos de Dios para el mundo, para su pueblo? ¿Cuál es la contribución más importante del pasaje para el credo y las confesiones de la iglesia? ¿Tiene el texto algo que no se afirma en las tradicionales confesiones de las iglesias?

Además de estas preguntas dirigidas directamente al texto, son necesarias algunas preguntas que nos muestran cómo otros hermanos y hermanas, de «ayer» y de «hoy», de «aquí» y de «allá», han leído el pasaje. En la medida de lo posible, sería bueno saber qué dijo Lutero, o Calvino, o Wesley, o San Agustín, acerca del pasaje. Cómo se ha interpretado su mensaje en la pintura, la música, la escultura, el drama. Cómo ha encontrado su camino en la oración y en la liturgia.

Una manera eficaz para que el texto **nos llegue** es recontarlo desde nuestra historia (un relato, una dramatización, una danza, la mímica).

3. El texto nos confronta, nos llama a conversión

Nuestro estudio de la Biblia nos lleva al momento en que nos damos cuenta de que ya no somos nosotros quienes la interpelamos, de que ya no somos quienes la leemos o la escudriñamos. Es la Palabra la que nos

interpela y nos lee, nos escudriña. Es ese el momento en que llegamos a la convicción de que se tal texto escribió especialmente para nosotros. Su mensaje nos habla en forma directa.

¿Qué pecados y temores míos, o de mi comunidad o sociedad en que vivo, desenmascara el texto? ¿Qué promesas y esperanzas tiene el texto para este particular momento que me toca, o nos toca, vivir? ¿Qué desafíos concretos y actuales nos presenta?

Hemos dicho al principio que la interpretación de la Biblia es una empresa social. No podemos darnos el lujo de leerla como si viviéramos aislados de los demás. La Biblia nos habla de la necesidad de **escuchar la Palabra de Dios en las voces de otros** (Jl 2.28-29; Mt 18.1-5). Sería bueno considerar seriamente quién hace las preguntas a la Biblia y quién las contesta.

Una de las experiencias más elocuentes al respecto, es la *relectura*, escribir el texto desde nuestra historia y para nuestra historia. Puede ser una oración, una canción, un artículo para un periódico o revista.

Éxodo 3.1-15 desde nuestra historia

No es difícil descubrir en la situación de nuestros pueblos americanos una circunstancia semejante a la descrita en Éxodo 3.1-15 y en Juan 4.1-42.

¿Podría usted contar una historia que recoja el mensaje del pasaje, desde alguna experiencia más cercana a nosotros? ¿Quién o quiénes son los «Moisés»? ¿Qué medios usa o ha usado Dios para llamarlo(s)? ¿Cómo y en qué circunstancias se ha dado la comisión? ¿Cuál es el «nombre divino» que mejor definiría la circunstancia especial en la que Dios ha querido revelarse a su pueblo a través de ese medio? ¿Cómo describe la llamada de la esperanza solidaria en esa circunstancia especial y específica? He aquí dos historias de **una «Moisés»** y de **un «Moisés»**:

Una «Moisés» para su pueblo esclavizado

Hace muchos años, en Estados Unidos, una mujer negra, esclava, iletrada y enferma, decidió, como Moisés y la anónima mujer samaritana, entrar en el juego de Dios y liberar a sus hermanos. Ella se llamó Harriet Tubman. A la edad de seis años empezó a trabajar como esclava. Durante el día, debía limpiar toda la casa de sus amos y servir a su ama. Se pasaba la noche cuidando a un bebé enfermo. Harriet no conoció día alguno en el que no recibiera una tunda de azotes en la espalda, los hombros

y la cara. Cuando llegó a los trece años, ya en casa de otros amos, recibió de su amo una pedrada en la cabeza; como resultado, Harriet empezó a sufrir de ocasionales pérdidas del sentido para todo el resto de su vida.

A la edad de veinte años, la señorita Tubman logró escaparse hacia la libertad. He aquí lo que ella misma dice: «Crucé la línea. Me sentí libre por primera vez; pero nadie estaba presente para darme la bienvenida en la tierra de la libertad. Descubrí que era una extraña en tierra extraña. Mi casa se había quedado en Maryland; allí estaban mi padre, mi madre, mis hermanos, mis hermanas y mis amigos. Y me dije: "Si yo estoy libre, ellos también deben estar libres. Voy a vivir aquí en el norte, y los voy a traer aquí con la ayuda de Dios". ¡Cómo oré al Señor en esa ocasión... Le dije al Señor: "Disdiora mesmito voy a cuelgarme di'asté. Yo sé qui'asté mi va a ver viytoriosa"».

Y así lo hizo. Viajó de norte a sur diecinueve veces llevando esclavos hacia la libertad. Los blancos esclavistas estaban dispuestos a pagar, en aquellos años del siglo pasado, cuarenta mil dólares por su captura. Pero eso nunca la atemorizó. Cuando le preguntaron que explicara la razón de su inmenso valor y de sus éxitos, Harriet respondió: «¿Por qué? ¿No lie'dicho a su mercé que yo mesma nu'era; era el mesmito Siñor! Yo siempre li dije a mi Siñor: "Yo te confío. Yo no sé adonde ir o qui'acer; pero espero que asté mi dirijas". Y el Siñor siempre mi lo hizo».

Para todos aquellos a quienes Harriet liberó, ella era «Moisés». Uno de sus biógrafos escribe así de ella: «Personas que vivían en Canadá, que habían escapado años antes, pero cuyas familias todavía estaban en la casa de servidumbre, venían a buscar a «Moisés» para que ella fuera a buscar y liberar a sus amados. ¡Qué cosa más extraña! Esta mujer era una de las mujeres de apariencia más ordinaria entre las de su raza, iletrada; sin conocimientos de geografía, y medio dormida parte del tiempo... ¡Ningún esclavo fugitivo fue capturado cuando tenían a esta «Moisés» como su líder..!»[23]

Un «Moisés» en Centroamérica

Un joven pastor de un país centroamericano comienza a describir su experiencia de encuentro y comisión de la siguiente manera: «En el

[23] Bradford, 1971.

seminario me había preparado para ayudar a la gente tan sólo en sus necesidades "espirituales". De pronto me vi confrontado con el sufrimiento real e innegable de la gente».

Este pastor servía cómodamente en una iglesia. Repentinamente, un poblado vecino fue visitado por tropas del gobierno y asesinó a diecisiete personas de la localidad. Sin haberlo anticipado, la iglesia se vio acogiendo a los sobrevivientes que andaban buscando refugio.

Viudas y huérfanos se acercaron directamente al pastor para que éste les ayudara a recobrar los cuerpos de sus familiares.

El pastor tuvo mucho miedo, pero no tenía otra alternativa que ayudar. Pidió prestada una camioneta y recobró los cadáveres: tenían las manos atadas a la espalda y el rostro desfigurado por el ácido que los soldados les habían derramado encima.

Los miembros de la iglesia ayudaron para que se estableciera una clínica, ofrecieron albergue a las familias, y compartieron sus tierras con los refugiados. Y ese acto de caridad y solidaridad colocó al pastor y a la iglesia en peligro de sufrir persecución y martirio. Un día, la fuerza aérea sobrevoló el pueblo y roció con fuego de metralla el poblado y los sembrados. Pocos escaparon. Al día siguiente, la policía se presentó en la casa del pastor y la saquearon. El pastor y su familia se salvaron milagrosamente, pues aquél mismo día habían salido, gracias a que unos amigos les habían avisado del peligro. Lograron salir del país sin más posesiones que la ropa que vestían.

Al reflexionar sobre su propia experiencia, este pastor comenta: «Por todo aquello que pasó, mi ministerio ha cambiado radicalmente. Ya no puedo hablar exclusivamente de la esperanza en un futuro lejano y más allá de la historia, como lo único que nos alienta. Gente humilde y pacífica que creyó que nunca empuñaría un arma para pelear, se ha visto forzada a luchar, para no ser denigrada y matada ...; y los cuerpos siguen apareciendo por decenas. Y, aun si la matanza parara, el problema seguiría existiendo. La muerte por desnutrición es un problema mucho más grande que la muerte por las armas ...» El pastor finaliza diciendo: «Si la iglesia evangélica permanece en silencio, dejará de ser una puerta al futuro...»

Apéndice 1
Libros recomendados

Sobre exégesis

Brosebois, Mireille. *Métodos para leer mejor la Biblia*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1987.

Bühler, W. y M. *Entender la Biblia*. Trad. del alemán por José Luis Albizu. Madrid: Ediciones Paulinas, 1980, 159 pp. Libro de trabajo a partir de Gerhard Lohfink. *Ahora entiendo la Biblia*.

Casciaro Ramírez, José María. *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S. A., 1983.

Delarra, Jean; Douillet, Martine; Le Page, Guirec. *Encuentros con la Biblia*. Trad. del francés. Estella: Editorial Verbo Divino, 1982.

Fee, Gordon D.; Stuart, Douglas. *La lectura eficaz de la Biblia*. Miami: Editorial Vida, 1985.

Lohfink, Gerhard. *Ahora entiendo la Biblia. Crítica de las formas*. Trad. del Alemán por José Luis Albizu. Madrid: Ediciones Paulinas, 1977.

Mejía, P. Jorge y otros. *Exégesis, evangelización y pastoral. Primer encuentro de Escrituristas de América Latina*. Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1976.

Schreiner, Josef y otros. *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*. Barcelona: Herder, 1974.

Serrano, Flor; Alonso Schökel, Luis. *Diccionario terminológico de la ciencia bíblica*. Valencia: Institución San Jerónimo, 1979.

Zimmermann, Heinrich. *Los métodos histórico- críticos en el Nuevo Testamento*. Madrid: Biblioteca De Autores Cristianos, 1969.

Biblias

Dios Habla Hoy. *La Biblia-Versión Popular*. Sociedades Bíblicas Unidas, 1983 (segunda edición).

La Santa Biblia. Antigua versión de Casiodoro de Reina, revisada por Cipriano de Valera. Sociedades Bíblicas Unidas, 1960.

Nueva Biblia Española. Edición latinoamericana. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976.

Nueva Biblia de Jerusalén. Revisada y aumentada. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975.

Ciencia de la traducción

Alonso Schökel, Luis y Zurro, Eduardo. *La traducción bíblica: Lingüística y estilística.* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977.

Foulkes, Irene W. de. *Traducción bíblica y comunicación popular.* San José: Editorial SEBILA, 1984.

Nida, Eugene A. *Dios habla a todos.* México: Sociedades Bíblicas Unidas, 1979.

Nida, Eugene A. y Taber, Charles R. *La traducción: teoría y práctica.* Trad. del inglés por A. de la Fuente Adánez. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986.

Wonderly, William L. *Traducciones bíblicas para uso popular.* México: Sociedades Bíblicas Unidas, 1968.

Concordancias

Denyer, Charles P. *Concordancia de las Sagradas Escrituras. Revisión de 1960 de la versión Reina- Valera.* Miami: Editorial Caribe, 1978.

Diccionarios

Coenen, Lotahr, y otros. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento.* Traducido del alemán. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980. Cuatro tomos.

Haag, H.; Van den Born, A.; Ausejo, S. de. *Diccionario de la Biblia.* Obra original publicada en Holandés y adaptada al español por un equipo bajo la dirección de Serafín de Ausejo. Barcelona: Editorial Herder, 1963.

Jenni, Ernest; Westerman, Claus (editores). *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento.* Trad. del alemán por J. Antonio Mugica. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978-1985. Dos tomos.

Nelson, Wilton M. (editor). *Diccionario Ilustrado de la Biblia.* Miami: Editorial Caribe, 1974.

Comentarios

Comentario Bíblico Hispanoamericano. Justo L. González (Editor General de la serie). Miami: Editorial Caribe, 1989.

Comentario Bíblico «San Jerónimo». Dirigido por Raymond E. Brown; Joseph A. Fitzmyer; Roland E. Murphy. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1972.

La Sagrada Escritura. Profesores de la Compañía de Jesús. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967-1971.

Nuevo comentario bíblico. D. Guthrie; J. A. Motyer; A. M. Stibbs. y D. J. Wiseman. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1977.

Contexto histórico de la Biblia

Bright, John. *La Historia de Israel.* Trad. del inglés. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1987.

Fraine, J. de. *Atlas Histórico y Cultural de la Biblia.* Madrid: Editorial Taurus, 1962-63.

Herrman, Sigmund. *Historia de Israel (En la época del Antiguo Testamento).* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1979.

Paul, André. *El Mundo judío en tiempos de Jesús.* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

Apéndice 2
Crítica bíblica

Por *crítica bíblica* entendemos la tarea sistemática aplicada al estudio del texto bíblico, de sus contextos históricos y literarios, con la intención de llegar a su mensaje original; aquel comunicado por sus autores y comprendido por sus primeros receptores. El propósito de tal relectura es intentar que el mensaje del texto bíblico llegue hasta las comunidades de hoy, en sus respectivos contextos histórico-sociales.

Esta tarea está definida por dos elementos bien concretos. En primer lugar, es *crítica*, y en segundo lugar, es *bíblica*. La palabra «crítica» viene de la voz griega *krinein*, que significa «juzgar», «discernir». No debe entenderse, por lo tanto, en sentido negativo, sino más bien neutro. Este término califica la labor de los biblistas, también llamados exegetas; ellos utilizan principios y técnicas claramente definidas y desarrolladas a través de los años, y de manera científica.

Es *bíblica* porque trabaja dentro de los límites establecidos por el canon de las Sagradas Escrituras. Se trata de un texto muy diferente a cualquier otro tipo de escrito antiguo o moderno; es un texto reconocido no sólo como literatura sino, sobre todo, como Palabra de Dios. Esta disciplina tiene como meta final comunicar el mensaje de salvación y confrontar a hombres y mujeres con la voluntad soberana del único Dios y Señor del universo.

Por lo anterior, el exegeta desarrolla una doble capacidad: por un lado, se familiariza con las técnicas y métodos propios de la *crítica bíblica* y, por el otro, participa de la misma fe que alimentó y desafió a quienes originalmente escribieron y recibieron el mensaje del texto.

Además, como el exegeta es una persona de hoy, que vive inmersa en un contexto histórico- geográfico-social-económico-cultural, tiene que conocer los recursos que le permiten «leer» el «aquí» y el «ahora» de la comunidad a la cual dirige los resultados de su labor exegética.

El campo de la *crítica bíblica* es amplio y complejo. Las técnicas y métodos utilizados en ella se han venido acumulando a través de muchos siglos. Tanto en la Septuaginta como en el Nuevo Testamento podemos reconocer la aplicación de principios, técnicas y métodos ya usados para la interpretación, traducción y transmisión del mensaje bíblico. La historia de la exégesis es larga y supera los límites de este artículo.[24]

Durante los dos últimos siglos, y especialmente en el siglo XX, la *crítica bíblica* se ha desarrollado tremendamente. La lista de métodos y ciencias auxiliares ha aumentado considerablemente. En este ensayo intentamos presentar el perfil de las ciencias y métodos que se han hecho clásicos, y que han venido a enriquecer la tarea de la exégesis bíblica.

1. Los métodos

1.1. *Crítica textual*

Su propósito es doble. (1) Hace todo lo posible por reconstruir la lectura original del texto bíblico, y (2) evalúa los diferentes manuscritos y versiones para conocer la historia de la transmisión del texto a través de los siglos.[25]

---

[24] Para un repaso de la historia de la crítica bíblica puede leerse: Mireille Brisebois. *Métodos para leer mejor la Biblia*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1987, pp. 9-12; Josef Schreiner, «Breve historia de la exégesis veterotestamentaria: épocas, objetivos, caminos», pp. 11-31; Johannes Bauer, «La exégesis del Nuevo Testamento y su trayectoria», pp. 33-59; ambos artículos en *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*. Madrid: Editorial Herder, 1974.

[25] Véanse los capítulos sobre el canon del Antiguo y Nuevo Testamento.

1.2. *Crítica literaria*

Ha sido definida de dos maneras. La primera es una metodología desarrollada durante el siglo pasado, y tiene como meta descubrir si el pasaje estudiado es una unidad integral y original o ha sufrido alteraciones, extensiones o recortes. En relación con lo anterior, el crítico literario investiga cuál es el contenido original de un texto y cuáles son los añadidos. Se preocupa también por preguntar cuáles son los diferentes estratos que componen un escrito o libro. Vista desde esta perspectiva, a la *crítica literaria* le interesa descubrir cuál es la génesis de un texto, es decir, sus orígenes.

La segunda es una metodología desarrollada en las últimas décadas del presente siglo. Pertenece más bien a los estudios literarios modernos, pues reconoce al texto bíblico como literatura universal. Las técnicas y métodos aplicados han sido tomados, en su mayor parte, de la crítica literaria secular. El estudio se dirige a descubrir la estructura y el carácter literario del texto, las técnicas y las licencias literarias que usó el autor, el empleo de metáforas y símbolos, y los efectos dramáticos y estéticos logrados en el escrito.[26]

1.3. *Crítica o historia de las formas*

Es un método desarrollado para estudiar las formas típicas que plasman lingüísticamente las diversas expresiones de la existencia humana.

Hermann Gunkel es el padre de los estudios de las formas literarias en la Biblia. De acuerdo con Gunkel, cada forma o género literario emerge de una «circunstancia particular» (*Sitz im Leben*) de la experiencia humana; este contexto configura el contenido y la forma de ese género literario.

Para el estudio de la forma literaria de un pasaje, el exegeta pregunta cuál es: 1) la estructura de la unidad, 2) el género literario al que pertenece, 3) la circunstancia particular a la que pertenece (por ejemplo, un funeral, una boda, la coronación de un rey), 4) la intención del pasaje.

1.4. *Crítica o historia de las tradiciones*

Su interés es reconstruir la historia de una unidad literaria a partir de su supuesto punto de partida, su desarrollo en la tradición oral, hasta

---

[26] Véase *crítica retórica*, más adelante.

su aparición en forma escrita y su redacción final. Es un acercamiento más bien diacrónico.

Este método supone que una gran cantidad de trozos y tradiciones literarias acompañaron al pueblo de Dios en sus diversos momentos históricos. Esas tradiciones fueron recontadas de generación en generación, y enriquecidas con las nuevas experiencias históricas. Así, un acontecimiento o un relato fue remodelándose y evolucionando hasta llegar a su redacción final o canónica. Esto se nota más claramente en el estudio de pasajes paralelos (el Decálogo y las Bienaventuranzas) y de conceptos teológicos importantes (el Éxodo).

1.5. *Crítica o historia de la redacción*

Es un método exegético que se preocupa por descubrir las perspectivas teológicas, las inclinaciones literarias y los motivos por los cuáles un autor bíblico escribió lo que hoy reconocemos como su libro (Deuteronomio, Lucas). Es un acercamiento más bien sincrónico.

Este método ha probado ser eficaz y creativo en el estudio de las perícopas en los evangelios sinópticos. Las diferencias que encontramos en pasajes paralelos no son casuales ni fortuitas, sino que responden a la intención del autor y a las necesidades de su audiencia.

1.6. *Crítica retórica* o *Nueva crítica literaria*

Son las variadas formas de lectura y análisis que usa el exegeta para hacer una atenta y cuidadosa discriminación del uso artístico del lenguaje, del cambiante juego de ideas, licencias, tonos, sonidos, imágenes, sintaxis, perspectivas narrativas, unidades de composición y mucho más.[27]

Nos introduce además a una gran gama de niveles en la asimilación y apropiación del mensaje, no sólo a través de las dimensiones racionales y cognoscitivas, sino también en las dimensiones emotivas e imaginativas. Es decir, nos ayuda a descubrir los niveles de apelación de una obra literaria de manera más integral y completa (las funciones distintivas de los lados izquierdo y derecho del cerebro, los niveles consciente y subconsciente).

El *retórico-crítico* se preocupa por demostrar que una unidad literaria no sólo apela al intelecto sino a todas las dimensiones de la

[27] Robert Alter. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1981. p. 12.

personalidad humana capaces de percibir mensajes. Se preocupa por decodificar no sólo aquello que apela a lo lógico y racional sino también a las emociones, a lo lúdico y religioso del ser humano.

Al *retórico-crítico* no le interesa sólo descubrir qué piensa el autor sino también la textura y la coherencia del pensamiento del autor.

1.7. *Método estructuralista o semiótico*[28]

En términos generales, es la descripción formal de las estructuras fundamentales de un texto, relacionadas con el sentido o significado. La pregunta no es ¿qué significa el texto?, sino ¿qué hace posible el significado?, ¿cómo puede decir el texto lo que realmente dice?

En esta metodología es crucial la búsqueda de opuestos y oposiciones. Por ejemplo, en Génesis, capítulos 2 al 3 y 6 al 9, el significado se deduce del modelo proporcionado por la oposición mojado/seco: demasiada agua significa muerte; demasiada sequedad significa muerte; pero un balance entre agua y tierra significa vida.

En esta metodología se considera que los relatos tienen al menos dos niveles: el nivel superficial y el nivel profundo. El primer nivel tiene dos componentes, el narrativo y el discursivo. El componente *narrativo* mira el relato como una serie de estados y transformaciones: presencia de actores y receptores, y cambio de papeles por la presencia de otros actores. Por lo general, hay un sujeto poseedor/desposeído, un sujeto villano y un sujeto héroe. El componente *discursivo* se preocupa por las unidades de contenido que arropan los programas narrativos. Estas unidades de contenido se llaman figuras, y a su vez se definen a partir de tres ejes: la actorialización, la espacialización y la temporalización.

El nivel profundo se preocupa por la lógica de las relaciones, generalmente de los opuestos. En este nivel se usa como instrumento el cuadro semiótico:

a contrariedad **b**

complementariedad

no b **no a**

[28] Para lo que sigue véase: Grupo de Entrevernes. *Análisis semiótico de los textos: introducción, teoría práctica*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982; Jean-Claude Giroud y Louis Panier. *Semiótica: una práctica de lectura y análisis de los textos bíblicos*. Estella: Verbo divino, 1988.

1.8. *Acercamiento social al estudio de la Biblia*

Es un acercamiento globalizante y busca «poner juntas las disciplinas que le abren [al exegeta] el pasado y las disciplinas que le explican el presente».[29]

El método sociológico incluye los recursos propios de las ciencia sociales (antropología, sociología, ciencias políticas, economía, sicología). En la corriente contemporánea de la aplicación de este método se depende mucho de los trabajos de los grandes teóricos sociales: Max Weber y Carlos Marx.

Este método reconoce que las expresiones religiosas del ser humano responden en mucho al contexto global de las relaciones socioeconómicas. Las comunidades están formadas por individuos que son «actores» y «representantes» de estratos sociales, los cuales les «dictan» perspectivas peculiares de cómo ver la vida, la moralidad, las relaciones intergeneracionales, raciales, etc. Y esto es aplicable tanto al autor del texto como a su lector e intérprete.

El método sociológico no pretende reemplazar o desplazar a los otros métodos de estudio e interpretación bíblica, sino completar la perspectiva para lograr una «lectura» más completa de la Biblia. Un ejemplo: El método histórico-crítico estudia la conquista de Israel, y parece que se preocupa sólo por el hecho histórico en sí, sin detenerse a preguntar por las características sociales del pueblo que logró ocupar la tierra conquistada. Con la perspectiva sociológica se descubren otras posibles maneras de entender el porqué de la conquista. Con la aplicación del método sociológico se empiezan a revisar y redefinir conceptos tales como «tribu», «alianza», «nación».

1.9. *Crítica canónica*

Realiza su tarea asumiendo que la «lectura» de la Biblia es una empresa comunitaria, y que el exegeta está al servicio de la comunidad. Como una más de las disciplinas que estudian e interpretan la Biblia, la *crítica canónica* presupone la existencia y necesidad de los recursos del método histórico-crítico, pero pretende ir un paso más allá.

La exégesis tradicional sólo ha querido penetrar en el mundo del «ayer» del texto bíblico, señalando que su tarea no abarca la preocupación por

[29] Juan Luis Segundo. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1975, p. 12.

señalar su efecto en las comunidades de «hoy». Se preocupan por lo que *significó* el texto y no por lo que *significa* el mensaje del texto. En efecto, por lo general, la crítica bíblica tradicional ha mantenido, encerrada la Biblia en el pasado.

La crítica canónica reconoce que la Biblia pertenece no a un autor y una audiencia originales, ambos hipotéticos, sino a las comunidades creyentes. Es un acercamiento sincrónico orientado al lector u oyente del texto. Por ello sabe de antemano que la «lectura» varía de acuerdo con las características y perspectivas de la comunidad lectora (evangélica, católica, judía). Libera al texto de su cautiverio del pasado, y se preocupa por colocarlo en un contexto más amplio: el del canon.

2. Las ciencias auxiliares

En la definición de los distintos métodos ya se han presentado algunas de las ciencias auxiliares que acompañan al exegeta al realizar su tarea interpretativa. Aquí se van a presentar aquellas de las cuales no se ha hecho referencia:

2.1. *Lingüística*

El exegeta recurre a esta ciencia como recurso para **la traducción** y **el análisis semántico** del pasaje en estudio.

En la traducción se habla sobre todo de la teoría y de los principios seguidos en ella. ¿Qué principios han regido en la traducción de ésta u otra versión? De las versiones que se conocen en español podemos hablar de dos tipos de traducción: (1) la **traducción literal** o por **equivalencia formal**, y (2) la **traducción idiomática** o por **equivalencia dinámica** o **funcional**. Entre estos dos acercamientos se da una amplia gama de posibilidades: desde las traducciones exageradamente literales, hasta las adaptaciones demasiado libres.

Ambos acercamientos tienen sus ventajas y debilidades. Por lo tanto, el exegeta serio debe emplear versiones bíblicas que reflejen esos dos acercamientos.[30] La traducción formal ayuda, especialmente al estudiante no familiarizado con el hebreo, a captar la forma y el sabor del

[30] Como ejemplo de una traducción formal podemos citar a la versión *Reina-Valera 1960*; y como ejemplo de una traducción dinámica podemos citar a la versión popular *Dios Habla Hoy*.

hebreo/arameo/griego. La traducción dinámica es de gran ayuda para captar de manera más fácil el significado del mensaje original.[31]

2.2. *Arqueología*

Ofrece información del pasado de pueblos y culturas anteriores a nosotros. Su tarea consiste en descubrir, registrar y estudiar sistemáticamente los testimonios que han prevalecido a lo largo del tiempo (documentos escritos, artefactos de la vida cotidiana, edificaciones y monumentos).

El propósito de la arqueología no es demostrar, ni probar, ni defender la Biblia y sus enseñanzas, sino **entenderla mejor**. La arqueología arroja luz sobre el escenario histórico y cultural donde ocurrieron los acontecimientos.

La contribución más importante de esta ciencia auxiliar ha sido en los campos de:

A. La fijación de la fecha más exacta de los períodos y acontecimientos más importantes de la historia bíblica.
B. El estudio comparativo de los idiomas emparentados con el hebreo, especialmente el ugarítico y el eblano.
C. Historia del desarrollo del idioma hebreo. El descubrimientos de escritos de diferentes épocas históricas ha ayudado a estudiar la historia del hebreo.
D. Comprensión del mundo socio-religioso donde vivió el pueblo de Dios en sus diferentes momentos históricos. La familiarización con el entorno religioso de Israel arroja luz para comprender mejor el mensaje de varios libros de la Biblia: 1 y 2 Reyes, Oseas, Jeremías, 1 Corintios, Apocalipsis.[32]

2.3. *Geografía*

Es un hecho aceptado hoy que la historia está ligada a la geografía. Muchas afirmaciones teológicas que encontramos en la Biblia permanecerían oscuras si no se recurriera al estudio de la geografía: la localización del Edén; la afirmación de los sirios en 1 Reyes 20.23: «Sus dioses son dioses de los montes, por eso nos han vencido; mas si peleáremos con ellos en la llanura, se verá si no los vencemos». Toda la cuestión de los fenómenos naturales que acompañan la historia de Elías y el enfrentamiento entre *Yavé* y Baal se entienden mejor si se toma en consideración la estrecha relación entre la realidad geográfica y la fe cananea.[33]

[31] Véase el capítulo titulado «Lingüística y traducción».
[32] Véase el capítulo titulado «Arqueología bíblica».

2.4. *Historia comparada de las religiones*

En su libro *Mitos y leyendas de Canaán*, G. del Olmo Lete dice: «Un suficiente conocimiento de la mitología cananea es hoy día indispensable para una recta inteligencia de la Biblia hebrea».[34] Esta afirmación es también aplicable a la relación de la fe bíblica con las religiones de Egipto, Mesopotamia, Grecia y Roma, pues la fe bíblica se desarrolló en la interacción con esas otras fes. Muchos de los ritos y prácticas registradas en la Biblia tienen paralelos en las religiones de otros pueblos.

El conocimiento de las religiones del entorno bíblico nos ayudará a descubrir en qué consiste realmente lo distintivo y singular de la fe bíblica. Nos permitirá encontrar respuestas más realistas y claras a preguntas sobre Dios, la revelación, el cielo y el infierno, etc.

Bibliografía

Bradford, Sarah H. *Scenes in the Life of Harriet Tubman*. Freeport: Books for Libraries Press, 1971.
Briend, Jacques. *El Pentateuco*. Cuadernos Bíblicos núm. 13. Estella: Editorial Verbo Divino, 1978.
Foulkes, Irene W. de. *Traducción bíblica y comunicación popular*. San José: Editorial SEBILA, 1984.
Gray, John. *I & II Kings. A Commentary*. Old Testament Library. 2nd ed. Philadelphia: The Westminster Press, 1970.
Nida, Eugene A. y Taber, Charles R. *La traducción: teoría y práctica*. Traducido del inglés por A. de la Fuente Adánez. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986.
Schweizer, Eduard. «What Is Meant by 'God'?», *Interpretation* 21 (1967).
Wonderly, William L. *Traducciones bíblicas para uso popular*. México: Sociedades Bíblicas Unidas, 1968.

[33] Véase el capítulo titulado «Geografía bíblica».
[34] Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981, p. 77.

TOMANDO EN SERIO LA TEOLOGÍA EN LA TRADUCCIÓN

Daniel Arichea

La relación entre teología y traducción es una de las esferas de gran desafío y, a veces, de grandes decepciones. Como persona especializada en el campo bíblico, siempre he considerado que mi mayor contribución está en el ámbito de la teología, o sea, vigilando que la traducción del texto bíblico se mantenga fiel a la teología de dicho texto. Sin embargo, en este esfuerzo he encontrado diversos factores que pueden impedir que la traducción sea completamente fiel a la teología del texto bíblico. Este artículo trata tres de estos factores: (1) teologización injustificada por parte del traductor; (2) toma de decisiones de traducción a la luz de la teología del traductor; y (3) la falta del mismo rigor exegético a través de todo el trabajo. El artículo termina con una sección sobre las implicaciones de estas ideas para la labor de traducción.

Teologización injustificada

Con «teologización injustificada» nos referimos al esfuerzo consciente de un traductor por ajustar su traducción de modo que esta concuerde con su teología, refleje o confirme o, al menos, no contradiga o perjudique, su posición teológica. He aquí algunos ejemplos:[1]

1. Un traductor quiso cambiar la frase «el bautismo de arrepentimiento *para* perdón de pecados» (Mc 1.4; RVR) para que concordara con su posición teológica; a saber, que el perdón precede al bautismo y no resulta de él. Comenté, en son de broma, que aun cuando fuera correcta como doctrina cristiana, Juan el Bautista no era cristiano y, por ende, no debe obligársele a expresarse como tal. El traductor accedió a

[1] Se subrayan algunas palabras para destacar o ilustrar algún aspecto del texto.

traducir el texto tal como la oración griega lo expresa. (No mencioné que Pedro tiene exactamente el mismo mensaje en Hch 2.38.)

2. Un traductor misionero no quería traducir Génesis 12.3b ni 22.18 con un reflexivo por el peligro de apoyar la doctrina del universalismo. Génesis 12.3b usa un pasivo, pero Génesis 22.18 tiene el verbo en *hitpael*. Cuando le expliqué este punto, insistió en que el texto no significaba eso, pues era imposible que apoyara a una doctrina tan peligrosa como el universalismo.

3. Otro traductor tradujo Mateo 6.19 de la siguiente manera: «No amontonen, para beneficio propio, muchas riquezas aquí en la tierra...». De este modo, hizo que el versículo se adaptara a su postura teológica de que la riqueza es buena, y que Jesús no enseñó a la gente a ser pobre.

4. Un traductor tradujo Mateo 6.11 como «Danos hoy todo lo que necesitamos». Para él, Jesús no quiso limitar nuestras necesidades únicamente a la comida, sino a todos nuestros menesteres. El entusiasmo del traductor aumentó al darse cuenta de que su traducción coincidía con el catecismo breve de Lutero.

5. El texto griego (GNT 3ª ed. corr.) de Mateo 1.25 dice, literalmente: «No la conoció *hasta que* dio a luz a un hijo; y le puso por nombre Jesús». *La Nueva Biblia Española* (NBE) traduce el pasaje como: **«...sin haber tenido relación con él, María dio a luz un hijo, y él le puso de nombre Jesús».**

Con esta traducción, el traductor logró apoyar la doctrina de la virginidad perpetua de María (una importante tradición en la Iglesia Romana, pero que el griego no matiza aquí). *La Biblia al Día* (adaptación castellana de *The Living Bible*) está fuertemente influida por la posición teológica del traductor. Desde un principio, al lector se le advierte que la «estrella guía» del traductor ha sido su «rígida teología evangélica».[2] Algunos ejemplos:

5.1. El traductor cree que Juan el discípulo es autor del Cuarto Evangelio, y que Juan el discípulo es el «discípulo amado». Por ende, en Juan 21 los pronombres en tercera persona (referidos a Juan y al discípulo amado) se cambian a primera persona:

[2] Esta cita se encuentra en la edición inglesa. La traducimos aquí.

Sucedió así: Simón Pedro, Tomás el Gemelo, Natanael el de Caná de Galilea, *mi hermano* Santiago, dos discípulos más y *yo*, estábamos allí reunidos.
–Me voy a pescar -dijo Simón Pedro.
–Pues *nosotros* también –le *dijimos*.
Pero en toda la noche no *pescamos* nada. (vv. 1-3)
¡*Yo soy* aquel discípulo! *Yo* presencié los acontecimientos que *he narrado* en este libro. (v. 24)

5.2. Se armonizan detalles contradictorios, y la aparente contradicción se elimina. Un ejemplo de esto es Lucas 24.50, que literalmente dice: «Y los sacó fuera hasta Betania». La versión *La Biblia al Día* traduce: «Tras aquellas palabras los condujo a Betania». Se hace este ajuste para que la información en Lucas concuerde con Hechos 1.12, donde la ascensión ocurre en el Monte de los Olivos y no en Betania.

6. En algunos casos se armonizan los textos, no por razones teológicas, sino simplemente por el deseo de producir una traducción que tenga sentido. Un ejemplo se encuentra en 1 Crónicas 7.15-16. El versículo 15 dice que Maaca es la hermana de Maquir, y el versículo 16, que es su esposa. En este caso, los datos contradictorios están tan cerca que quizá sea conveniente hacer algún ajuste para que el versículo 15 concuerde con el 16, o viceversa. En la versión popular *Dios Habla Hoy* (DHH) se ajustó el versículo 15 para que concordara con el 16, y se incluyó una nota para explicar el problema.[3]

Para ser justo, hay que señalar que el problema de traducir según el punto de vista teológico del traductor no es monopolio de los llamados traductores «conservadores»; también se ve en las obras de quienes practican la exégesis de la tradición histórico-crítica. Sin embargo, por lo general, la tendencia de hacer ajustes se halla principalmente entre los traductores que estiman grandemente la confiabilidad histórica de la Escritura. La razón es obvia: es necesario que la Biblia demuestre o confirme su propia naturaleza como fiel registro histórico. Por tanto, las contradicciones deben de ser solamente aparentes, y pueden corregirse con la ayuda de otros pasajes bíblicos. Tal vez se reconozca que

[3] La versión *La Biblia al Día,* dice: «Fue Maquir quien consiguió esposas para Hupim y Supim. La hermana de Maquir era Maaca... La esposa de Maquir, que también se llamaba Maaca...». RVR-60, que se apega bastante al hebreo, dice: «Y Maquir tomó mujer de Hupim y Supim, cuya hermana tuvo por nombre Maaca... Y Maaca mujer de Maquir...».

existen verdaderas contradicciones que no pueden justificarse, pero estas se atribuyen a errores de escribas y copistas. Por ello, pueden alterarse en la traducción para que se ajusten a los autógrafos originales, ninguno de los cuales existe hoy día.

Toma de decisiones de traducción a la luz de la teología del traductor

Una especie de teologización más sutil ocurre cuando el traductor permite que su posición teológica y cultural influya en su decisión en cuanto al significado de un texto. A veces esto se hace inconscientemente: el traductor automáticamente escoge la interpretación que concuerda con su postura teológica. Otras veces, el traductor ejerce un esfuerzo consciente: Al enfrentar varias opciones, opta por la que concuerda con su teología. He aquí algunos ejemplos:

1. Romanos 9.5. Es interesante comparar el trato de este ambiguo texto en el *Nuevo Testamento y Salmos, edición de estudio* (VPEE) y NBE. NBE dice:

»...suyos son los Patriarcas, y de ellos en lo humano nació el Mesías, suyo es el Dios Soberano, bendito por siempre. Amén».[4]

El texto tiene una nota que dice: «'suyo el Dios Soberano, etc.', texto conjetural; el transmitido dice: '[el Mesías], el que está sobre todo. ¡Bendito sea Dios por siempre! Amén'. Los autores difieren sobre la puntuación y traducción del texto».

Por su parte, VPEE traduce el versículo así:

«Son descendientes de nuestros antepasados; y de su raza, en cuanto a lo humano, vino el Mesías, el cual es Dios sobre todas las cosas, alabado por siempre. Amén».

[4] Es interesante que *La Biblia al Día* tiene una traducción en este mismo espíritu: «Los padres de ustedes fueron grandes hombres de Dios, y Cristo mismo, que ahora gobierna todas las cosas, fue también judío en lo que a la naturaleza humana se refiere. ¡Bendito sea Dios por siempre!»

La nota de VPEE dice: «*Vino el Mesías, el cual es Dios sobre todas las cosas, alabado por siempre*: Otra posible traducción: *vino el Mesías. ¡Alabado por siempre sea Dios, que está sobre todas las cosas!*»

Lo que sucede con las versiones NBE y VPEE, sucede con otras muchas traducciones. La posición teológica a menudo puede identificarse con sólo leer la traducción y observar cómo trata términos como «redención» y «sangre», así como pasajes relacionados con la divinidad de Cristo tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

2. Eclesiastés 11.1-2. Este ejemplo ilustra cómo una opción exegética se decide no sólo por la teología del traductor sino también por su condicionamiento cultural y político. La traducción literal de estos dos versículos se encuentra en la *Reina-Valera Revisada* (RVR-60): «Echa tu pan sobre las aguas; porque después de muchos días lo hallarás. Reparte a siete, y aun a ocho; porque no sabes el mal que vendrá sobre la tierra».

Hay dos interpretaciones principales de este pasaje:

2.1. La figura de echar pan sobre el agua se refiere al comercio. Siguiendo esta idea, el primer versículo podría traducirse así: «Envía tus bienes al extranjero donde tienes más posibilidad de recibir gran ganancia». El segundo versículo, «recomienda la diversificación de empresas para reducir los riesgos concomitantes» (R. Gordis).

A Biblia na linguagem de hoje (BLH) siguiendo la interpretación de Gordis, sale con un concepto bastante capitalista: «Empregue o seu dinheiro em bons negócios, e com o tempo ele aumentará. Empregue-o em vários lugares e em negócios diferentes porque você não sabe o que acontecerá amanha».[5] BLH no tiene nota explicativa.

¡Esta traducción ofrece apoyo a un sistema capitalista y de libre empresa! ¡«Comercio exterior», «inversiones» y «acciones» son términos muy modernos, que hacen pensar en Wall Street y en corporaciones multinacionales!

2.2. Estos dos versículos son una exhortación a la liberalidad. De este modo, el versículo 2 se interpreta en el sentido de que al dador generoso «se le recomienda regalar a siete y ocho personas, por cuanto

[5] «Invierte tu dinero en buenos negocios y con el tiempo aumentará. Inviértelo en varios lugares y en negocios diferentes, porque no sabes lo que sucederá mañana». Esta traducción sigue el espíritu de la *Good News Bible* (GNB).

no sabe el mal que le pueda venir, ni a quienes pueda necesitar como amigos».[6]

La versión *La Biblia al Día* sigue la interpretación de la liberalidad: «Sé generoso en dar, pues más tarde volverán a ti tus regalos. Reparte tus regalos entre muchos pues no sabes si tú mismo estarás mañana en necesidad». Esta forma de traducción estimula grandemente a la gente a ofrendar en la iglesia. Esta versión tampoco ofrece ninguna nota explicativa.

Mi inclinación personal es interpretar la expresión de «echar el pan sobre las aguas» como una referencia a vivir sin cuidado, es decir, corriendo riesgos. Esto coincide con el espíritu global de Eclesiastés. El versículo 2, entonces, podría interpretarse como «Emprende muchas actividades», o «Visita todos los sitios que puedas». Tal interpretación estaría de acuerdo con el versículo 4, el cual se refiere a actuar aun antes de que sean favorables las condiciones. El versículo 6 se interpretaría en forma semejante, a saber, ocuparse en actividades humanas desde la madrugada hasta la noche, aun sin entender lo que acontece (v. 5).

Con esta opción estoy, quizá, proyectando en el texto demasiado de mí mismo y de mi teología. Lo significativo aquí es que el traductor tiende a escoger lo que concuerda con su propio condicionamiento teológico y cultural.

Una persona que traduce en un contexto donde no se practica la libre empresa, o donde se considera esto un concepto negativo, no traducirá el pasaje del mismo modo que lo hacen las versiones BLH o GNB. Por otro lado, no puede pasarse por alto, sin más, el sentido que da BLH. Hay que tomar en cuenta que esa es la opinión de gran número de exegetas. Entonces ¿qué debe hacer el traductor?

Lo ideal. Con respecto a la relación entre la traducción y la teología del traductor, lo ideal sería que el traductor deje que la Palabra hable. El traductor debe permitir que la Palabra moldee su teología, en lugar de procurar que la Palabra se adecue a su posición teológica.

Pero la realidad dista mucho de lo ideal. El traductor tiende a interpretar el texto a partir de sus propias ideas, esté o no consciente de ello. El traductor siempre enfrenta lo que William Barclay denomina «el riesgo de meter algo de sí mismo en la traducción».[7] Y así debe ser,

[6] George A. Barton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes*, ICC. Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1908, p. 162.

[7] William Barclay, «Sobre la traducción del Nuevo Testamento», *The New Testament*, vol. 1, p. 317.

por cuanto el traductor no puede simplemente abordar el texto de manera absolutamente objetiva; al traducir, participa con el texto.

¿Cuál es, entonces, la salida al dilema de proyectar en la traducción la teología del traductor? Barclay habla con persuasión de «... la unión de la mente y el corazón del traductor con la mente y el corazón del autor».[8] Este autor continúa diciendo:

> «Idealmente, su mente [la del traductor] debe estar en completo acuerdo con la del autor a quien pretende traducir, al grado de compartir (o al menos entrar en) la experiencia del autor. Idealmente, el traductor debe tener la valentía de expresar siempre el sentido preferido por el autor... Lo ideal es inalcanzable; pero eso no es motivo para no intentarlo».[9]

¿Cómo lograr entonces todo esto? La capacitación de traductores y todo el programa de ayudas para el traductor deben tener, como uno de sus objetivos primordiales, la tarea de equipar al traductor para que pueda compartir la experiencia del autor bíblico y entrar en ella. Sin embargo, de inmediato enfrentamos serias dificultades.

Falta de rigor exegético

Sigue siendo bastante común la opinión de que la exégesis y la traducción son dos disciplinas distintas, que deben mantenerse separadas. Esta idea se promueve en los cursos de exégesis en diversos seminarios. Se dice que la exégesis es para los libros de exégesis, mientras que la traducción debe seguir exclusivamente el texto.

Esta brecha entre traducción y exégesis se ha acortado, en alguna medida, con los principios de traducción por equivalencias dinámicas (énfasis en el significado y no en la forma).

Este concepto no es nuevo.

Por ejemplo, Jerónimo lo practicaba al traducir del griego al latín. Desafortunadamente, hizo excepción con la Biblia. Al explicar su método, escribió: «Yo, personalmente, *salvo en el caso de las Sagradas Escrituras donde hasta el orden de las palabras es un misterio, traduzco sentido por sentido y no palabra por palabra*».[10] Evidentemente, el concepto de Jerónimo en cuanto a la traducción de las Sagradas Escrituras ha llegado a ser el principio general que muchas traducciones de la Biblia han seguido.

[8] Barclay, p. 319.

[9] Barclay, p. 319.

En realidad, los principios de traducción por equivalencias dinámicas han sacado las Sagradas Escrituras de su lugar de excepción y las han tratado como cualquier otra obra literaria, en lo que respecta a la labor de la traducción. En esta tarea hemos avanzado mucho.

A mi parecer, no hemos avanzado lo suficiente al no permitir que la exégesis guíe nuestra traducción. Un ejemplo al respecto, es el trato que se le da a la terminología teológica.

Es bien conocida la forma en que GNB traduce *dikaiosune* en el Nuevo Testamento. Su influencia se ha visto en muchas traducciones en todo el mundo. De igual manera, debe mencionarse la traducción de *basileia tou theou* (generalmente traducido como «el nuevo mundo de Dios»), y de otros conceptos teológicos veterotestamentarios, que ofrece la versión popular alemana (*Die Gute Nachricht im heutigem Deutsch*).

A pesar de los ejemplos anteriores, falta mucho camino por recorrer. Todavía no hemos explorado las posibilidades de traducir, en forma significativa, otros muchos términos y conceptos teológicos. Por ejemplo, ¿por qué ha de traducirse «paz» de la misma manera en Lucas 2.14 y en Lucas 2.29? En el versículo 14 la palabra en griego podría referirse a un aspecto vertical de la paz (o sea, relación con Dios o la salvación mesiánica), y en el versículo 29 se refiere a una cualidad interna (es decir, la alegría, la serenidad). ¿Por qué hemos de mantener la palabra «gracia» cuando denota el amor inmerecido de Dios, y cambiarla en todos los otros contextos cuando tiene otras acepciones? ¿Por qué es «gloria» una palabra tan sacrosanta que se conserva en todas partes excepto cuando significa «loor»? ¿Por qué se traduce «fe» del mismo modo en Romanos 1.17 y Santiago 2.26, cuando casi todos los intérpretes concuerdan en que «fe» como la usa Pablo es muy distinta de como la entiende Santiago?

La resistencia a permitir que la exégesis se refleje en la traducción la encontramos, también, a la hora de traducir pasajes frecuentemente empleados en la iglesia, y en textos con fuerte contenido teológico.

[10] Cartas 57.5. El subrayado es mío. Citado en Barclay, p. 314. Véase también J. N. D. Kelly, *Jerome*. Londres: Duckworth, 1975, esp. cap. 20.

Entre los traductores con los que he trabajado no parece haber ningún reparo en restructurar las secciones narrativas no teológicas. En realidad, aceptan y aplican sin vacilación los principios de análisis y restructuración con este tipo de material. Sin embargo, cuando llegan a pasajes con un fuerte contenido teológico, parece que hacen a un lado todos aquellos principios. Por ejemplo, algunos traductores son muy dinámicos y creativos en la traducción de los primeros cuatro capítulos de Mateo, pero al llegar a las Bienaventuranzas del capítulo 5, y especialmente al Padre Nuestro del capítulo 6, parecen olvidar los principios dinámicos y retienen la *forma* de estos pasajes.

¿Cuáles son los motivos de esta falta de congruencia exegética? Podemos citar varios.

Liderazgo eclesiástico. Muchos dirigentes eclesiásticos todavía no están preparados para aceptar ninguna traducción que no siga los principios de la correspondencia formal. Los que muestran apertura a la idea de una traducción por equivalencias dinámicas, lo hacen con la condición de que se incorporen en la traducción las expresiones teológicas y litúrgicas actualmente en uso en la iglesia.

Un ejemplo de este caso ocurrió con un proyecto del Nuevo Testamento en el que trabajé. La traducción no fue aceptable para los dirigentes de la iglesia por no haber empleado la terminología teológica eclesiástica. Sucede que en esta región los cristianos constituyen una minoría, y la iglesia desarrolló su propia terminología teológica. Así evitaron integrar en su jerga eclesiástica palabras de uso común que podrían asociarse, equivocadamente, con las religiones no cristianas. Claro: si hubiésemos empleado en la traducción las palabras que los cristianos usaban, habríamos hecho lo siguiente: «sinagoga» sería «iglesia», «culto» sería «reunión dominical» y «sábado» sería «día de reunión dominical».

Este no es un caso aislado. Recientemente nos ha llamado la atención ver otras dos traducciones del Nuevo Testamento. Son muy dinámicas en cuanto al material narrativo, pero bastante literales y rígidas en las cartas. Nos preguntamos por qué, y la respuesta es, parafraseando GNB, «tienen miedo a las autoridades de la iglesia».

Una exégesis inadecuada e insegura. A menudo, al preguntar a un traductor por qué no restructuró una palabra o un versículo de manera dinámica, su respuesta es: «No estaba seguro de su significado». Y, para no arriesgar demasiado, lo tradujo en forma literal aunque su traducción no fuera comprensible.

Muchos traductores dudan en los términos teológicos por temor a identificar erróneamente al sujeto o al receptor (objeto). Tomemos el caso de la palabra «redención». Es un término neutro, pero al traducirlo como verbo (por ejemplo, «liberar») hay que identificar con claridad el sujeto. Muchos traductores simplemente retienen «fe» como sustantivo, y no quieren traducirlo como verbo porque, como tal, habría que hacer explícito al receptor (objeto). En casos como este, el traductor no quiere correr el riesgo correspondiente. Un traductor no quiso indicar explícitamente al receptor de la acción de «amar» en 1 Corintios 13, porque Pablo erraría si dijera que lo más importante de todo es «amar a las demás personas».

Nociones preconcebidas de cómo debe ser el lenguaje bíblico. Muchos traductores conservan expresiones teológicas porque creen que la Biblia es un libro teológico. Para ellos, remover la terminología teológica sería convertir la Biblia en otra cosa. Estos traductores están dispuestos a aceptar el análisis de pasajes y términos teológicos, pero no lo integran de manera concreta a su traducción. Según ellos, tal análisis corresponde al ministerio de enseñanza y predicación de la iglesia, y no a la labor de traducción.

Los límites de la traducción. Siempre surge la pregunta: «¿Que tan lejos podemos llegar? ¿Cuáles son los límites de una traducción legítima?» Se incluye aquí la distinción común, y a veces exagerada, entre traducción y paráfrasis (vista ésta por lo regular como inaceptable).

Al respecto, reconocemos varios peligros. A veces la definición de exégesis es demasiado amplia; en ella se incluye información cultural y doctrinal complementaria. Esta inclusión de datos produce una traducción que no refleja fielmente el sentido del texto original. Para evitar ese peligro, es necesario definir la exégesis con claridad y exactitud. Una definición en esa línea podría ser la siguiente: la exégesis consiste en determinar el significado del texto tal como el autor hubiera querido que los lectores lo entendieran. Así, la meta de la traducción consistiría en transmitir el significado del texto de tal modo que los lectores reciban un entendimiento del texto similar al de la audiencia original. Una definición de esta índole ayudaría a borrar la marcada distinción entre exégesis y traducción. La exégesis se convierte en un verdadero recurso para llegar a una traducción que sea, a la vez, comprensible para los lectores u oyentes, y fiel al texto.

¿Qué implicaciones tiene todo esto para la labor de traducción de la Biblia? Podrían mencionarse cuatro esferas de implicaciones: (A) para el traductor; (B) para el supervisor de la traducción; (C) para las relaciones con los dirigentes eclesiásticos; y (D) para el programa de elaboración de ayudas al traductor.

A. Implicaciones para el traductor

1. Hay que estimular a los traductores para que dediquen más tiempo a la vida, pensamiento e intención del autor bíblico. Nos referimos aquí no solamente a lo teórico, sino también a lo espiritual.
2. La capacitación de traductores debe tener lo anterior como uno de sus objetivos principales.
3. Esto tendría también implicaciones en cuanto al reclutamiento de traductores. No sólo deben ser capaces de comprometerse con el texto a nivel intelectual, sino estar también dispuestos espiritualmente a compartir la experiencia del autor bíblico.

B. Implicaciones para el consultor de traducciones (CT)

1. El CT debe disponer de más tiempo para la investigación a fondo, de manera que se mantenga informado permanentemente del acontecer en la erudición bíblica, tanto a nivel global como en su esfera de especialización.
2. El CT debe contar con suficiente tiempo para supervisar debidamente los proyectos de traducción. Debe darse prioridad, de ser posible, a los idiomas principales que puedan servir como textos modelo para los traductores que trabajan en idiomas afines. Un ejemplo de esto es el *Bahasa Indonesia*, el cual se usa como texto modelo para casi todos los demás proyectos en el país, incluidos los auspiciados por otras organizaciones.

C. Implicaciones para las relaciones con dirigentes eclesiásticos

1. Debe existir un programa de información, dirigido primordialmente a los dirigentes eclesiásticos, para que estén más conscientes de los principios de traducción y más dispuestos a aceptar y apoyar los esfuerzos de traducción de las Sociedades Bíblicas.
2. Las Sociedades Bíblicas deben intentar, donde sea posible, contribuir con el plan de estudios y los métodos de enseñanza de las Escrituras en las instituciones teológicas. Recordemos que los futuros pastores tendrán decisiva influencia en la vida de la iglesia.

D. Implicaciones para el programa de «Ayudas para el Traductor»

Las ayudas impresas deben proveer no sólo material lingüístico o principios de traducción sino también asuntos teológicos. Es importante proveer a los traductores de conocimientos profundos en los aspectos teológicos importantes.

Conclusión

Dos preguntas subyacen en todo lo que hemos tratado en este artículo. Primera: ¿Importa realmente si el traductor está consciente de la teología que subyace en el texto? Segunda: ¿Cómo estar seguros de expresar la correcta teología del texto cuando existe tanta variedad de opinión entre los estudiosos? Los cuatro puntos siguientes responden a estas interrogantes.

1. Es necesario reconocer que existe una amplia variedad de opiniones entre los especialistas en cuanto a la intención del autor, la situación de la audiencia destinataria, y otras cuestiones de erudición bíblica. Sin embargo: (a) Normalmente, las diferentes opiniones no son contradictorias, sino complementarias, y ayudan a arrojar luz sobre un libro en particular o sobre toda la Biblia. (b) Aunque hay diferencias, a menudo existe un consenso que puede servir de guía en la interpretación de determinado libro o pasaje. (c) Deben evitarse las interpretaciones particulares, es decir, las que tienen el apoyo de sólo uno o dos eruditos. Con frecuencia, tales interpretaciones presentan las excentricidades de los eruditos y no serios aportes a la comprensión del texto.
2. Por lo general, es de gran ayuda, a la hora de tomar decisiones exegéticas, tener un conocimiento de la intención del autor, de las condiciones de la comunidad a la que se escribió, y de los problemas teológicos que enfrentaba la comunidad. Por ejemplo, hay una dependencia directa entre las decisiones exegéticas sobre el uso en Mateo de «cielos», «justificación», los verbos pasivos para evitar la mención directa de Dios, y las conclusiones con respecto a la intención teológica de Mateo y el carácter de la comunidad destinataria de su evangelio.

3. Un conocimiento de la intención teológica del autor a menudo esclarece muchos aspectos confusos de un libro, especialmente cuando este puede compararse con textos paralelos. Una traductora que acababa de traducir Crónicas me dijo que le habría sido de gran ayuda conocer la actitud prodavídica del autor antes de comenzar a traducir el libro. Eso le habría explicado el porqué de los muchos cambios que el cronista hizo en sus fuentes.
4. Un conocimiento íntimo de la intención del autor y de la teología global de un libro ayuda a fomentar la participación del traductor en la vida, el pensamiento y la experiencia del autor. Tal participación trae como resultado, no sólo una traducción más fiel sino, también un estilo más ameno y vivo. Normalmente, el traductor que se apasiona con el texto es quien produce una traducción cautivante y llena de vida. Para experimentar esta pasión, hay que llegar a un encuentro personal con el mundo del texto bíblico.

Libros recomendados

Buzzetti, Carlo. *Traducir la Palabra*. Trad. del italiano por José Luis Domínguez Villar. Estella: Editorial Verbo Divino, 1975.

Margot, Jean-Claude. *Traducir sin traicionar. Teoría de la traducción aplicada a los textos bíblicos*. Trad. del francés por Rufino Gody. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.

PROBLEMAS ESPECIALES EN LA TRADUCCIÓN DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Roberto Bascom

Introducción

Los problemas que uno encuentra en la traducción son de muchas clases, y los más difíciles se podrían clasificar en más de una categoría. Por tanto, el siguiente resumen es para fines de la organización solamente, y no pretende abarcar todo lo relativo a un problema, ni dar referencias de cada uno de ellos ni de clasificarlos de manera definitiva (si algo así fuera posible). El antecedente de todos estos casos es el trabajo de traducción que se ha hecho a lenguas nativas, particularmente en las Américas, si bien los principios se aplican a todas las traducciones de la Biblia y, en un sentido más amplio, a la tarea misma de la traducción, cualquiera que sea su propósito o contexto.

Problemas relacionados con la crítica textual

Los problemas de la crítica textual se han tratado en otras secciones de este manual,[1] y deben estudiarse allí. No obstante, se impone aquí una breve caracterización de las principales versiones en español. Sólo la versión *Dios Habla Hoy* (DHH), en su intento no sólo de traducir en forma nueva a partir de fuentes originales, sino también de hacer el texto entendible, se ha separado significativamente del texto hebreo en varios puntos. Las demás versiones son variaciones de traducciones por equivalencias formales que, en general, se basan en el hebreo y recurren en diversos grados a versiones o conjeturas antiguas. En el Nuevo Testamento, esto beneficia a DHH, la cual ha abandonado los textos tradicionales de la Edad Media y ha regresado a textos que, sin duda,

[1] «La crítica textual y la Biblia Hebrea» y «El texto del Nuevo Testamento».

representan formas más antiguas del Nuevo Testamento. Por otra parte, en el Antiguo Testamento, DHH ha recurrido muchas veces a la Septuaginta y a la conjetura (haciendo suposiciones educadas sobre qué podría haber dicho el texto original), y ha colocado la nota «texto probable» en muchas instancias donde el problema no es textual sino de interpretación, o incluso de traducción.[2] El problema se podría resolver en muchos de los casos, modificando la nota para que diga «traducción probable», o simplemente eliminando la nota por completo.

Problemas exegéticos

Los problemas exegéticos surgen básicamente cuando los traductores trabajan con traducciones en algún idioma principal del mundo y creen que ya han entendido el significado de un texto, cuando la realidad es que éste es difícil en el hebreo o el griego, o simplemente es diferente de lo que el traductor espera.

En Deuteronomio 6.5, tenemos la declaración de «...amar al SEÑOR tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas». El concepto de amar a Dios con todo el corazón (y a veces con el alma también) es bastante común, aunque este término se limita a Deuteronomio. Una nota sobre el rey Josías en 2 Reyes 23.25 cita este texto prácticamente al pie de la letra, pero hace un cambio importante: *amar* se convierte en *volverse a*. Sin embargo, lo que parece ser un cambio de significado está por completo de acuerdo con el mismo Deuteronomio, ya que en los versículos 10.12, 11.13, y otros, el mandamiento de amar y obedecer a Dios ocurre junto con el de *servirlo* de mente y corazón, y en el versículo 30.10, la obediencia se junta con el *volverse a* Dios. Por tanto, el amor y la obediencia parecen ser términos casi idénticos en estos contextos, aunque «volverse a» implica sin duda arrepentimiento, que en sí mismo es una forma de obediencia inicial. Por tanto, pareciera que Deuteronomio, si bien es único en el uso del término *amar* a Dios, lo utiliza para transmitir el significado de «demostrar amor/compromiso», es decir, lealtad u obediencia.

Este uso de *aheb* («amar») cuenta con el respaldo de textos procedentes del Próximo Oriente Antiguo. Incluso en el resto del Antiguo Testamento, *aheb* no es únicamente una palabra emotiva sino que se usa preferente y especialmente en casos de pactos («A Jacob amé...»).

[2] Véase en este manual «La crítica textual y la Biblia Hebrea».

Por tanto, el significado de 1 Reyes 5.1 (5.15 en el hebreo), donde se dice que Hiram *amó* a David, a lo que probablemente se hace referencia es a la *lealtad* y no (al menos no principalmente) al amor como emoción. Esto lo comprueba el lenguaje de los pactos que se hacían en el Próximo Oriente Antiguo, donde el vasallo debía proclamar amor por su señor en términos que no fueran inciertos, aun cuando no existiera duda de que el amor se podía perder entre las partes en cuestión.[3]

No es «amor» por sí solo lo que les crea problemas a los intérpretes modernos, sino la combinación que se hace con «corazón». Para alguien que hable muchos idiomas modernos, amar con todo el corazón no significará algo más que emoción pura (romántica). En muchos idiomas es difícil imaginar que alguien diga: «te amo con todo el corazón», queriendo implicar cualquier otra cosa que amor romántico o sentimiento profundo. En realidad, es una frase que generalmente indica una relación entre un hombre y una mujer, o entre dos amantes. Aunque «Dios», como objeto, le resta necesariamente el sentido de amor romántico, en muchos idiomas «amar a Dios con todo el corazón» cae todavía dentro del dominio del sentimiento y los sentidos, más que dentro de la lealtad y el compromiso. Por lo tanto, muchas veces es necesario explorar y utilizar en la traducción un nuevo conjunto de términos que enfaticen el *compromiso* (con o sin alusiones emocionales) para describir este aspecto.

Algo parecido se puede decir de «fe», que con frecuencia se traduce como «fidelidad», especialmente en el Antiguo Testamento, y de «justicia», una palabra que en hebreo tiene que ver con cumplir con obligaciones morales en un contexto social (cf. Gn 38) y no con obediencia a una ley o a otra clase de norma.

Acomodación

El problema más común a la hora de traducir, además de la tendencia de traducir literalmente a partir de cualquier texto que uno utilice como base, es quizás la tendencia a depurar ciertas cosas en la traducción (generalmente poco placenteras culturalmente, o poco conocidas). Algunas de ellas son aspectos culturales que serán tratados más adelante. Otras son teológicas, o simplemente asuntos relacionados con la distancia entre el traductor y el texto.

[3] Dennis J. McCarthy (*Treaty and Covenant*) comenta que el rey mesopotámico, al tratar con Egipto, «demanda amor y llama 'hermano' al faraón».

Lecturas tradicionales

Uno de los mejores ejemplos de una «lectura tradicional» se encuentra en el Salmo 23.6. Aquí DHH, con base en otras versiones (en su mayoría tradicionales en inglés), utiliza «por siempre» para lo que en realidad es «por largura de años» en el hebreo, que a su vez es paralelo de la frase «todos los días de mi vida» de la línea anterior. Este texto tan conocido es demasiado famoso en su forma actual como para que muchas versiones en inglés la corrijan para hacer la traducción más exacta. Muchos han llegado a creer que lo que originalmente se refería al templo de Jerusalén se refiere al cielo mismo, y no aceptarían que el texto dijera algo diferente. Aunque las Biblias en español generalmente no tienen este problema en este punto en particular, sigue siendo un problema difícil de controlar para la traducción bíblica en general, a menos que uno tenga acceso a las lenguas originales en que se escribió la Biblia.

Construcciones verbales

En Josué 11.10, el texto hebreo dice (y por tanto, también lo hacen casi todas las traducciones) que Josué (= el ejército) «regresó» a capturar a Hazor. Esto hace parecer que el ejército conquistó a Hazor cuando regresaba a su campamento en Gilgal. Sin embargo, según el mapa, pareciera que salieron de Gilgal para atrapar a Hazor; en cuyo caso, «regresar» significaría «ir en otra dirección, volverse», o quizás tendría un significado temporal de «entonces», lo cual coincide con la frase siguiente: «en ese tiempo». Incluso es posible que el verbo funcione como un marcador de discurso que indica un cambio de acción o de escena, y que se dependa de los otros verbos para especificar la nueva acción o situación.

La sospecha de que posiblemente se usaron algunos verbos de movimiento en sentido temporal o a nivel de discurso en el Antiguo Testamento, nace en parte de observar que hay diferentes usos de los verbos «entrar» y «regresar», pero principalmente de observar cómo funciona el verbo «levantarse» en diferentes contextos. Dos o tres ejemplos darán la idea. En Éxodo 32.6 el texto afirma que las personas «se sentaron a comer y beber, y luego se levantaron a divertirse» (DHH). Ahora bien, es claro que «divertirse» es un eufemismo para indicar ritos cúlticos orgiásticos, y que el verbo «levantarse» difícilmente se ajusta a la acción de ese momento. Un problema parecido ocurre en Génesis 23.2-3,7, donde en el versículo 3, Abraham «se levantó de delante de su muerta» (*Reina-Valera, revisada*; RVR), y luego se levanta otra vez (¿se había sentado entretanto?) en el versículo 7, ¡sólo para volver a inclinarse! Cuando los traductores tratan de imaginar las relaciones espaciales de este pasaje, se ven casi forzados a concluir que «levantarse» funciona en una forma diferente de la que nos llevaría a pensar una interpretación literal de la palabra. O bien el nivel de discurso o temporal funciona con la fuerza general de «entonces», o con la fuerza de «luego», que funcionaría bastante bien en todos los ejemplos anteriores, y en muchos otros parecidos.

Es interesante que aunque a veces los verbos de movimiento funcionan en formas no espaciales, hay otras secuencias verbales (es decir, series de palabras de frases que describen un acontecimiento básico, una situación o un tema) que en el hebreo suelen ser espaciales y que, en vez de adherirse a un modelo lógico de índole temporal, causal u otro, se centran o desarrollan con precisión en torno a él.

Esto quizá sea más cierto en poesía que en prosa. Muchos han notado que de alguna manera las estructuras paralelas casi siempre intensifican o destacan, pero que también parecieran estar operando otros modelos específicos que van de lo general a lo específico, de lo superficial a lo profundo, de lo externo a lo interno, de lo distante a lo cercano, de lo común a lo extraño (vocabulario), además de otros asuntos poéticos (temáticos, espaciales, personales, de relación, etc.). Este aspecto requiere más investigación, pero unos cuantos ejemplos pueden ilustrar el punto.

El primer ejemplo viene de 1 Samuel 1.8, donde Elcana le pregunta a Ana el motivo de su llanto y el por qué se niega a comer y está triste. El movimiento es de afuera hacia adentro: lo más visible se menciona primero y la causa que está a la base se menciona de último. Esto quizás deba invertirse en algunos idiomas, donde es necesario describir la razón de la acción antes que describir la acción. En realidad, en inglés sería más natural decir: «¿Por qué estás triste? ¿Por qué no dejas de llorar y comes algo?»[4]

Según el Salmo 64.9 las personas adoran («temen») a Dios en dos formas: *dicen* lo que él ha hecho, y *meditan* en ello. Además, el

---

[4] El tzeltal, al sur de México, emplea un verbo recíproco para «llorar», que implica que Ana lloraba por su propia condición.

movimiento es de lo superficial a lo profundo, del efecto a la causa, de lo externo a lo interno, en un desarrollo gradual que camina al revés de como funciona el pensamiento causal y temporal de Occidente. Claro está, muchos idiomas receptores y sus culturas respectivas entenderán intuitivamente esta clase de lógica, pero los consultores de traducción deben estar conscientes de lo que sucede en casos determinados para poder ayudar a que se tome una decisión al respecto.

Listas

El sistema de pensamiento asociado con las listas de la Biblia suele ser diferente de lo que esperarían de esa estructura los intérpretes occidentales modernos. Las listas de la Biblia rara vez son analíticas, sistemáticas, divisionales o exhaustivas; son más bien sintéticas, aditivas, generales y heurísticas.[5] La clave para comprender cualquier lista en particular radica sin duda en hallar primeramente la base o la lógica de la lista.

Por ejemplo, en la lista de aves impuras que presenta Levítico 11.13-19, la lógica es que todos los miembros son aves de rapiña o aves de carroña (y no aves pequeñas o grandes, por ejemplo). La razón de su impureza es porque comen sangre o porque tienen contacto con algo muerto, dos cosas que generan impureza en el hombre. En Génesis 1.14-15 («Entonces Dios dijo: 'Que haya luces en la bóveda celeste, que alumbren la tierra y separen el día de la noche, y que sirvan también para señalar los días, los años y las fechas especiales'» [DHH]), el sistema de pensamiento es astrológico, religioso y orientado al *kairos* de los acontecimientos importantes ([1] «señales» = portentos como la estrella de Belén; [2] «festividades religiosas»), y sólo en segundo plano es cronológico, que marca el paso del tiempo: ([3] «años»; [4] «días»).

En algunas listas, aunque la base general es suficientemente clara, la diferenciación de sus miembros presenta dificultades. Las listas de leyes, estatutos, ordenanzas, decretos, etc., reúnen sinónimos que quizá no existan en el idioma receptor. Muchas veces, sin embargo, si se ven los miembros de la lista en otros contextos se puede tener una pista de la especificidad de las diversas ideas implicadas. Aunque hay mucha superposición en el uso de los términos, se pueden reconocer varios contextos revisando rápidamente una concordancia: (1) las regulaciones

[5] Según el diccionario, «heurístico» significa: «el arte de inventar».

que les pertenecen a ciertas personas, clanes o familias perpetuamente, (2) los principios por los que se gobierna el mundo creado, (3) los mandamientos específicos de Dios para su pueblo (morales o cúlticos), (4) el universo moral que es aplicable a todos los pueblos, y otras cosas por el estilo.

Problemas lingüísticos

En muchas lenguas mayas, es obligatorio especificar si un hermano o hermana es mayor o menor que el que habla. Es decir, todas las palabras al respecto, transmiten información que se refiere a la edad. Por otra parte, no es necesario especificar el sexo del hermano o hermana (gemelos) y, en realidad, para aclarar eso, debe añadirse otra palabra (femenino o masculino + gemelo mayor-o-menor). Si bien no ha habido problemas particularmente difíciles causados por este fenómeno lingüístico, es algo que debemos tener constantemente presente a la hora de traducir. Incluso, cuando el texto de la Biblia no lo indica específicamente, hay veces en que uno debe suponer lo mejor posible quién era el mayor o el menor de los dos hermanos o hermanas (por ejemplo, Abraham o Harán).

Inclusión y exclusión

En casi todas las lenguas mayas, el principio de la inclusión y exclusión desempeña un papel fundamental. El sistema de pronombres personales, por ejemplo, hace que sea imposible que Moisés diga (como ocurre en el texto hebreo del Éxodo): «el SEÑOR *tu* Dios te manda...» Eso significaría que definitivamente el SEÑOR no era el Dios de Moisés. Por tanto, debe cambiarse a: «el SEÑOR *nuestro* Dios te manda...» y buscar otros significados que enfaticen que en este punto, Moisés se está identificando más con Dios que con el pueblo.

Metáforas

Las metáforas desempeñan un papel tan importante en la Biblia que deben ser analizadas con cuidado a la hora de traducir. Las metáforas forman parte de todos los idiomas conocidos, y sorprendentemente muchas veces son las mismas, o se parecen, en diferentes idiomas. Sin embargo, los significados suelen ser diferentes. Por tanto, ser un cabeza

dura (o tener el corazón de piedra) puede significar ser obstinado, mezquino, malvado, estúpido, valiente, enojado, agresivo, cualquier combinación de lo anterior, o cualquier otra cosa que dependa enteramente del lenguaje y del contexto. Es frecuente que las mismas imágenes, o imágenes parecidas, tengan significados bastante distintos dentro de un mismo idioma, dependiendo del contexto, como por ejemplo: «él la amó con todo el corazón» (emoción) frente a «no trabajaba de corazón» (compromiso).

Un ejemplo bíblico de una metáfora que es difícil para algunos idiomas es la de Isaías 1.15, donde Dios rechaza los sacrificios debido a que la sangre cubre las manos de los sacerdotes. En Guatemala, los traductores de la Biblia Quiché no tenían claro qué clase de sangre era. ¿Era la sangre de los animales de los sacrificios? ¿Habían sido los sacerdotes poco cuidadosos y se habían llenado las manos de sangre, y por tanto Dios rechazaba sus sacrificios? Cuando se les sugirió la posibilidad de que fuera sangre humana, aun así no les quedó clara la razón de por qué estaban los sacerdotes llenos de ella. ¿Habían estado vendando a personas heridas? ¿Había algo impuro en ello que hacía que Dios se molestara con sus sacrificios? Lo que dificultó la comprensión de esta imagen fue que se trataba de un juego de imágenes, incluso en el hebreo. En la Biblia, las manos manchadas de sangre es una metáfora muy común que expresa asesinato; pero literalmente, los sacerdotes también tenían sangre en las manos por estar sacrificando animales. En estos casos, es aconsejable conservar el juego de imágenes, pero si eso no es posible, la mejor solución es especificar bien el significado, diciendo por ejemplo: «manos manchadas de sangre... *por matar personas*».

A veces un idioma receptor tiene metáforas que no posee(n) la(s) lengua(s) original(es). Por ejemplo, cuando la Biblia en diferentes momentos habla literalmente de ser felices, los traductores del pokomchí (Guatemala) tradujeron: «Su corazón se volvió delicioso». En otros casos, una metáfora puede sustituir a otra. En Proverbios 1.12: «Los tragaremos vivos como el Seol», pasó al mam de Ostuncalco como: «Ellos caerán en nuestro tazón (de comer)». Cuando más tarde esos mismos traductores se encontraron con la maldición: «Que su nombre perezca en la segunda generación», y su significado les fue aclarado (que todos los hijos y nietos varones mueran y no dejen herederos), inmediatamente produjeron una imagen relacionada: «Que su tazón se vuelque». Después de analizarlo un poco más, se llegó a la frase: «Nosotros/yo lo pondremos /pondré/en nuestro/mi tazón», para indicar asesinato, y si se analizara aún más, sin duda se llegaría a otras frases.

Un rasgo importante del lenguaje figurado es el tono y el modo con que empieza un texto. Cuando Amós (4.1) llama literalmente «vacas de Basán» a las mujeres ricas de Samaria, no debiéramos extraer del término «Basán» sólo el sentido de riqueza y posición (algo que no podrá hacer el oyente moderno, lo cual explica la frase «aristocráticas damas» de DHH), sino también del término «vacas» algo de la actitud de Amós hacia su codicia y pereza (cf., por ejemplo, llamar a alguien «burro»). Dado que es tan frecuente reducir al mínimo el lenguaje metafórico y no literal para poder no sólo traducir los significados con claridad, sino también alcanzar un nivel popular de comprensión, quizá sea bueno volver a colocar las figuras, cuando eso sea posible, en los textos que tengan un alto grado de sentido figurado en la(s) lengua(s) original(es), a fin de conservar el efecto general del discurso.

Problemas sociolingüísticos

La mayoría de los ancestros de los pueblos mayas modernos adoraban al sol y a la luna, además de otras deidades. En realidad, los términos de esos cuerpos celestes eran *chul to'tic* («nuestro santo padre») y *chul me'tic* («nuestra santa madre») respectivamente. Cuando vinieron los sacerdotes católicos durante la conquista, hicieron que la gente le quitara el «santo» (*chul*), pero la práctica de llamar al sol «padre» y a la luna «madre» continuó. Recientemente, cuando llegaron los misioneros protestantes, objetaron a esta práctica y convencieron a sus seguidores a usar *c'ac'al* («día») para sol y *u* («mes») para luna. Esto llevó a dos prácticas distintas entre dos comunidades. Cada grupo ha mantenido con el otro el contacto suficiente como para entender el uso «alternativo» de cada uno. El único trabajo que cumplen ahora las distinciones es indicar inmediatamente a qué grupo pertenece el hablante. Los problemas de este tipo son más de carácter interpersonal o político, que de traducción, y muchas veces son los administradores de las Sociedades Bíblicas a nivel local (y no el consultor de traducción) los que están en mejor posición para resolver esta clase de problemas.

Los términos prestados son comunes en todas las lenguas (por ejemplo, aguacate y tomate son aztecas), como también lo es el fenómeno de que una única palabra sirva para dos o más propósitos distintos (por ejemplo, «llave» de una puerta, de un tubo, para perno y tuerca, o

para un problema). En el quiché, «Tiox» (de Dios) combina ambos aspectos, pues no sólo hace referencia a las imágenes de la Iglesia Católica, sino también a la palabra (común para católicos y protestantes) que significa «santo». Cuando los misioneros protestantes la objetaron por considerarla un sincretismo, los traductores cedieron y utilizaron *taxtalic* (apartado de/para). El problema de ese término es que es difícil aclarar en cada caso que se trata de una separación *para el uso especial de Dios*, y no de una separación *de* Dios. Esto debe explicitarse en diversas formas en la traducción, hasta incluso decir que la persona/objeto es separada *del* pecado o impureza. Lo que hace que este problema sea especialmente difícil es que «santo», por sí mismo, tiene más de un significado, ya que a veces implica pureza moral («sean santos como yo soy santo»), y otras veces simplemente significa un puesto (sacerdotes), o un uso o contacto especial con Dios (objetos de un templo, el tabernáculo o el lugar cerca de la zarza ardiente).

Eufemismos

El problema de traducir eufemismos, aunque es bien conocido, es subestimado por casi todos los proyectos de traducción. Los eufemismos, esas sustituciones amables para lo que se consideran formas vulgares, demasiado francas o íntimas de hablar sobre asuntos como la muerte, el sexo, las funciones corporales, etc. (que a veces también se relacionan estrechamente con los sistemas de tratos honoríficos, por ejemplo, el nombre de Dios en la Biblia), son sin duda más predominantes en los textos originales y las culturas del idioma receptor de lo que se ha admitido hasta ahora.[6] El problema comienza a nivel cultural.

Por lo general, en cualquier traducción de las Escrituras operan tres o cuatro culturas al mismo tiempo. Está primeramente la cultura del texto, que es diferente en diferentes partes de la Biblia, pero que se puede definir más o menos correctamente en pasajes específicos. En segundo lugar, está la cultura del misionero y/o del consultor de traducción, que suele ser europeo o norteamericano. Incluso, a pesar de que las Sociedades Bíblicas han reclutado consultores de traducción

[6] Los principios para evitar palabras tabú pueden ser muy complejos (aunque siempre muestran alguna tensión entre el honor y la vergüenza), como lo refleja la frase «ingeniero de salubridad» en vez del término «conserje», y muchas otras referencias que, aunque correctas, cambian de acuerdo con el grupo y medio en que se empleen.

provenientes de todo el mundo, las actitudes de éstos hacia el texto de la Escritura han pasado por el tamiz de la experiencia y capacitación académica al estilo occidental. En tercer lugar, muchas veces hay un medio cultural común que usamos para comunicarnos con los traductores nativos. En América Latina, por ejemplo, es la cultura hispánica del país en que se esté trabajando. Y en cuarto lugar, está la cultura del traductor.

Esto, sin duda, puede desanimar a muchos de siquiera intentar la traducción, pero hay un punto importante aquí. Es el principio del veto. Es decir, si hay algo que ofende a *cualquiera* de las cuatro culturas, lo más probable es que ese asunto ofensivo deba mitigarse en la traducción. El idioma receptor debe por todos los medios tener ese derecho, y los otros dos o tres idiomas deben ceder en puntos como este. En cuanto a los eufemismos, esto debiera ser incluso el caso para la cultura original, a menos que exista justificación teológica válida que permita mantener el eufemismo en la traducción.

Algunos ejemplos de esta tendencia son Génesis 18.12, donde el «placer» es *sexual*, no una referencia a tener otro hijo; Génesis 24.2,9 y 47.29, donde lo que parece ser ya un eufemismo se altera aún más debido a las posibles alusiones homosexuales y de otra índole que, en el Antiguo Testamento, rodean al concepto de cubrirse los pies.[7] Un ejemplo particularmente interesante y fácil de pasar por alto, es cuando José les prepara un banquete a sus hermanos (Gn 43.34). El texto dice: «y bebieron y se alegraron con él». La combinación de beber (vino) y alegrarse significa en otras partes «emborracharse», pero aunque en otros momentos esto lo aclara la traducción, casi todos los traductores han sido en este versículo más circunspectos que el texto original.

Aspectos culturales

Hay una línea fina de demarcación entre ciertas traducciones que, a pesar de ser formales, son inteligibles, y aquellas traducciones que en alguna forma están tan cerca del idioma original que el lector realmente tendría que conocer ese idioma para entender adecuadamente el texto. Una línea igualmente fina de demarcación existe entre ciertas traducciones

[7] El lector perspicaz notará que, al tratar con eufemismos, estamos en realidad lidiando con no reconocer la identidad distinta de la cultura receptora, y muchas veces también la identidad distinta del texto.

por equivalencias dinámicas que reflejan con fidelidad el sentido del original, con aquellas traducciones que se acercan tanto a la lengua receptora que de alguna manera se apartan de la intención original del texto.

Esto último produce anacronismo y una esclavitud a las formas culturales de la lengua receptora. Las personas de los tiempos bíblicos vivían diferente de como vive la mayoría de los eruditos bíblicos modernos. Sin embargo, esa forma de vida no era tan diferente de la que llevan muchos pueblos en cuyas lenguas se están haciendo las traducciones hoy día. Sin embargo, incluso en el segundo caso, la conciencia de que existe otra dimensión cultural y de que hay diferencias clave entre las distintas sociedades «tradicionales», antiguas y modernas, hace imposible que se ignoren los efectos de cruzar la línea que divide la exactitud de la naturalidad.

Una pauta clave para mantener el equilibrio es examinar el nivel de literalidad del texto original. ¿Describe el texto alguna acción literal (bastante aparte de consideraciones de género), o representa algo diferente a las palabras literales mediante una metáfora o un uso no literal del lenguaje? Esta pregunta se puede determinar claramente en muchos casos, pero difícilmente en otros. Allí donde es clara, también lo es la regla: mientras menos literal sea el lenguaje, más libertad tendrá el traductor para adaptar el texto.

Cuando el salmista afirma que no es hombre sino gusano, el traductor puede sustituir el término por «polvo» u otra metáfora apropiada. Sin embargo, cuando el texto afirma que Abraham hizo que su siervo «le pusiera la mano debajo del muslo» a fin de hacer un juramento, expresiones como «darse la mano» (o cualquier otro gesto equivalente) violaría lo que el texto dice que sucedió realmente: un acto que sin duda era una práctica en los tiempos antiguos (y en algunas culturas de hoy). Casos como éstos se enfrentan a veces a una resistencia cultural, y deben traducirse genéricamente («hicieron una promesa solemne») con una nota de pie de página («lit. 'poner la mano debajo del muslo'; esa era la forma antigua de hacer promesas»).

Cuando la Biblia habla de pan y vino en términos metafóricos y no literales, éstos se pueden sustituir por términos locales que tengan la misma función que los del texto bíblico. De esa forma, Génesis 3.19 y otros pasajes, donde el pan (a veces en combinación con vino) significa comida en general, algunos traductores han usado «tortillas y frijoles», ya que éstos cumplen la función que ejercían «pan y vino» en las culturas

y épocas de la Biblia. Sin embargo, aun en esos casos, si la referencia es demasiado conocida (cf. el Padrenuestro: «danos nuestro pan de cada día») quizá no sea posible hacer la sustitución sin que surja resistencia de parte de los lectores que ya conocen que «pan» va en ese texto. Por otro lado, cuando el contexto es literal (Gn 19.3, donde la literalidad de «pan» es obvia por el adjetivo «sin levadura»), la sustitución produciría una especie de anacronismo que atraería la atención y causaría más dificultades que si se explican las diferencias culturales en alguna clase de ayuda.

El tipo de problema mencionado anteriormente se puede volver aún más complejo dentro de la cultura local. En muchas lenguas mayas, por ejemplo, «pan» se puede traducir *waj* o *kaxlan waj.* El primer término significa literalmente cualquier cosa hecha de masa, mientras que el segundo significa literalmente «*waj* del extranjero» («del castellano»), y se refiere al pan dulce de harina que era tan popular en la cultura latina de la región. *Waj* sería un mejor equivalente dinámico en los casos en que «pan» significa «comida», pero en los casos en que el énfasis es literal, o la referencia se conoce bien, *kaxlan waj* conservaría el significado de harina (si bien en los tiempos bíblicos se usaba más la cebada que el trigo), y no insertaría el significado de maíz en un tiempo y lugar donde no pertenece. Por el otro lado, el término compuesto no hace referencia al sostén de la vida, sino a un plato especial local. Es tentador sugerir que en casos como éstos se tome prestado el término «pan», pero eso lleva a responder que no es necesario, ya que *waj* y *kaxlan waj* son términos nativos que abarcan el significado (aunque en este caso, quizá no tan bien).

Conclusión

Hay muchos problemas prácticos a la hora de traducir la Biblia, de los cuales los anteriores son sólo unos pocos. La mayoría de los problemas tiene más de una dimensión, y la solución a un problema específico muchas veces implica tomar decisiones subjetivas y cuidadosas entre principios rivales. Un punto clave de este proceso de evaluación son los hablantes nativos del idioma receptor dado, pues ellos pueden descartar rápidamente las opciones que consideren válidas en principio, basados en un registro incorrecto, en una alusión, o en la suposición de que habrá resistencia a la solución por parte de la(s) comunidad(es) a la(s) cual(es) va destinada la traducción. Más de una

vez, lo que se consideran buenas soluciones al principio, presentan problemas insuperables después, y a veces hay problemas tan difíciles que uno se pregunta si tendrán solución del todo. Por otro lado, basta darle un vistazo a cualquier traducción moderna, en cualquiera de los idiomas principales del mundo, para convencer a cualquiera de que esforzarse por alcanzar grandes metas produce buenos resultados, aunque estos no sean perfectos.

Lectura recomendada

Beekman, J. y Callow, J. *Traduciendo la Palabra de Dios*. Trad. del inglés por Marlene Ballena Dávila. Yarinacocha (Perú): Instituto Lingüístico de Verano, 1981.

PROBLEMAS ESPECIALES EN LA TRADUCCIÓN DEL NUEVO TESTAMENTO

Roger L. Omanson

Los traductores del Nuevo Testamento tienen algunas desventajas que no tienen quienes traducen la literatura contemporánea de un idioma moderno a otro. El traductor del Nuevo Testamento está alejado por casi dos mil años de las culturas del mundo del Nuevo Testamento. Y las culturas judía, griega y romana de aquel tiempo no sólo son diferentes de la nuestra hoy día, sino que tampoco se habla ya el idioma del Nuevo Testamento. El griego moderno es un desarrollo del griego *koiné*, es decir, del lenguaje cotidiano que utilizaba el mundo grecorromano del primer siglo; pero el griego moderno es muy diferente al griego que hablaban los cristianos del primer siglo. Los significados exactos de algunas palabras y modismos del griego *koiné* son a veces difíciles de determinar, dado que no podemos verificarlos con personas que hablen esa lengua. No obstante, los significados de las palabras y construcciones gramaticales del Nuevo Testamento se entienden mucho mejor que los significados y construcciones de muchas palabras y oraciones de la Biblia Hebrea.

Problemas intrínsecos y extrínsecos

Los traductores del Nuevo Testamento enfrentan dos clases de problemas. (1) Algunos problemas son intrínsecos, es decir, algunos pasajes son difíciles para los traductores de cualquier idioma receptor. (2) Otros problemas se deben a características especiales de la lengua receptora y a desarrollos históricos en el uso del lenguaje religioso en la situación del idioma receptor.

Entre los problemas intrínsecos están: (a) un significado incierto de una palabra en el texto griego; (b) una ambigüedad en la construcción

gramatical griega; y (c) el uso de lenguaje figurado o simbólico, cuyo significado no es claro para los lectores de hoy. Más adelante analizaremos éstos y otros problemas.

Hay otros problemas que enfrentan los traductores del Nuevo Testamento, que no se deben a que el Nuevo Testamento en sí mismo sea difícil, sino a *características especiales del idioma receptor*, o bien, a *la situación religiosa de la cultura de la lengua receptora.*[1] Por ejemplo, algunos idiomas receptores tienen dos formas para el pronombre en primera persona plural «nosotros». Una forma incluye solamente a los hablantes (forma exclusiva) y la otra incluye tanto a los hablantes como a los oyentes (forma inclusiva). Como el griego no posee esta distinción, los traductores que traducen a idiomas que sí la establecen, a veces tienen problemas para decidir cuál forma requiere el contexto del Nuevo Testamento.

Otros problemas son provocados por *la situación religiosa*. En las regiones donde tanto católicorromanos como protestantes tienen una larga tradición en el mismo idioma, se ha desarrollado con frecuencia un vocabulario propio para muchos términos, como por ejemplo «bautizar», «Espíritu Santo» y «profeta». En estas situaciones, los traductores que trabajan en traducciones interconfesionales descubren muchas veces que ni los católicos ni los protestantes están dispuestos a ceder los términos que han aprendido. En el caso de algunos proyectos de traducción, este problema ha llegado a tal punto que los traductores han concluido por realizar traducciones separadas, una para los católicorromanos y otra para los protestantes.

Traducciones literales y traducciones por equivalencia dinámica

La siguiente discusión sobre problemas especiales de la traducción del Nuevo Testamento se basa en una importante suposición: la traducción implica *transferir el significado del texto* a la lengua receptora, y no meramente *la forma del texto*. Casi todas las traducciones del Nuevo Testamento que se hicieron antes de la segunda mitad del siglo XII fueron traducciones literales, es decir, conservaron lo más posible la

[1] Véase un análisis más completo sobre este asunto en el capítulo «Traducción de la Biblia y culturas indígenas», de Guillermo Mitchell.

forma del griego. Esto significó que con frecuencia los lectores del idioma receptor no entendieran lo que leían. Sin embargo, aunque los traductores hagan traducciones bastante literales, deben resolver ciertos problemas. Pero cuando los traductores se convencen de que la traducción debe ser una transferencia de significado, entonces la tarea se vuelve más difícil.

Por ejemplo, en español y en muchos otros idiomas se puede hacer una traducción literal de Marcos 1.4. La última parte de ese versículo, traducido literalmente, dice: «el *bautismo* de *arrepentimiento* para *perdón* de *pecados*». Las palabras subrayadas son sustantivos en griego y también en español. Con frecuencia, los escritores del Nuevo Testamento usaban sustantivos encadenados de esta manera. Sin embargo, esa cadena de sustantivos no es natural en muchos idiomas, por lo que los lectores tienen dificultad para entender la relación entre los sustantivos. Si los traductores desean transferir el significado, quizá deban usar verbos en lugar de sustantivos, e indicar quiénes son los diferentes sujetos y objetos, como lo aclaran las siguientes afirmaciones:

- Juan bautiza personas.
- Las personas se arrepienten de sus pecados.
- Dios perdona a las personas.
- Las personas pecan.

Luego los traductores deben armar nuevamente las partes separadas, uniéndolas en forma tal que expresen las relaciones correctas entre las diferentes partes. Y deben armarlas de manera que suene natural en el idioma receptor. Analicemos, por ejemplo, la traducción que de Marcos 1.4 hacen RVR (una traducción literal) y DHH (una traducción equivalente dinámica) y observemos que DHH ha conservado el significado correcto, traduciendo el versículo, a la vez, en una forma más fácil de comprender.

> «Bautizaba Juan en el desierto, y predicaba el bautismo de arrepentimiento para perdón de pecados» (RVR).

> «Sucedió que Juan se presentó en el desierto bautizando a la gente; les decía que debían volverse a Dios y ser bautizados, para que Dios les perdonara sus pecados» (DHH).

Traducción e interpretación

Antes de seguir adelante, debe enfatizarse que el tema de este capítulo son «los problemas de la *traducción* del Nuevo Testamento», y no los «problemas de la *interpretación* del Nuevo Testamento». A veces es difícil traducir ciertos versículos o pasajes precisamente porque son difíciles de interpretar, es decir, de comprender. Pero ambos problemas no deben confundirse. La traducción y la interpretación están estrechamente relacionadas, pero no son idénticas.

1. Algunos pasajes son *muy fáciles de interpretar*, pero *muy difíciles de traducir*.

Unos cuantos ejemplos lo dejarán en claro.

1.1 *Hechos 1.12*. El escritor de Hechos declara que la distancia entre Jerusalén y el monte que se llama de los Olivos es «camino de un día de reposo» (Hch 1.12). El judaísmo del primer siglo tenía muchas restricciones sobre lo que se podía y no se podía hacer durante el sábado, para no violar el mandato que prohibía trabajar ese día. Una de esas restricciones consistía en que, en sábado, una persona sólo podía recorrer pequeñas distancias, como de un kilómetro. Por tanto, el escritor de Hechos simplemente afirma aquí que Jerusalén estaba como a un kilómetro del monte que se llama de los Olivos. La interpretación de «camino de un día de reposo» es sencilla, pero su traducción no lo es.

En muchos idiomas, la traducción literal dará la idea de que se trata de una distancia de 30 o 40 kilómetros. Los lectores de hoy con frecuencia no comprenden las restricciones religiosas que había para los viajes durante el día sábado, y no comprenden que no se podía viajar tanto como en otros días. La traducción literal del griego, «camino de un día de reposo», es, por tanto, confuso para muchos lectores. Por esta razón, la Nueva Biblia Española (NBE) utiliza el verbo «permitirse» y añade «que dista poco»: «que dista poco...lo que se permite caminar en sábado» (DHH hace algo parecido). La traducción de NBE transmite a los lectores la idea de que la distancia era corta, y de que había restricciones en cuanto a lo que se podía viajar en sábado. La traducción del FrCL (versión popular francesa) dice: «como un kilómetro», y la versión inglesa Good News Bible (GNB) dice: «como media milla». La Biblia Latinoamericana (BL) expresa la distancia indicando el tiempo que se requería para ir de Jerusalén al monte: «que está a un cuarto de hora de Jerusalén». En algunas partes de África, donde no se hablan

idiomas europeos y donde las distancias no se miden en kilómetros ni en millas, a veces los traductores han empleado la frase «una distancia de dos paradas para descansar», lo cual hace referencia al número de veces que se detiene a descansar una mujer que recorre esa misma distancia con una carga de leña.

1.2. *Hechos 7.51*. Esteban les dice a los judíos que son «incircuncisos de corazón y de oídos». La interpretación es sencilla para quien comprenda que, entre los judíos, la circuncisión significaba ingresar como miembro en el pueblo del pacto de Dios y aceptar las obligaciones de obedecer a Dios. Tener corazones y oídos incircuncisos es lenguaje figurado que significa que uno se niega a escuchar lo que Dios dice y se niega a obedecerle. Sin embargo, estas palabras no son fáciles de traducir si es que deseamos que la traducción comunique el significado en la lengua receptora. Las traducciones literales de las palabras griegas, como ocurre en RVR, confunden a muchos lectores. ¿Cómo se puede circuncidar el corazón y los oídos? *El libro del pueblo de Dios* (LPD) traduce estas palabras como «paganos de corazón y cerrados a la verdad», y la BL como «endurecieron su corazón y cerraron sus oídos».

2. Por otra parte, algunos pasajes son *fáciles de traducir*, pero *difíciles de interpretar*.

2.1. *Romanos 11.16*. Pablo escribe: «Pues si el primer pan que se hace de la masa está consagrado a Dios, también lo está la masa entera. Y si la raíz de un árbol está consagrada a Dios, también lo están las ramas». Traducir estas palabras del griego al español no es difícil. ¿Pero qué quiso decir Pablo? ¿Quiso decir que los judíos incrédulos estaban consagrados por causa de los patriarcas judíos del Antiguo Testamento? ¿O quiso decir que los judíos incrédulos estaban consagrados por la fe de los judíos cristianos? ¿Y quién es la «raíz» en la segunda parte del versículo: los patriarcas del Antiguo Testamento, los judíos cristianos, o Cristo?

2.2. *2 Tesalonicenses 2.6-7*. Pablo les dice a los cristianos de Tesalónica: «Y ahora ustedes saben lo que lo detiene...sólo falta que sea quitado de en medio el que ahora lo está deteniendo». Estas palabras son fáciles de traducir. Pero aunque Pablo les dice a los lectores originales que «saben», la verdad es que los eruditos de hoy simplemente no saben a qué se estaba refiriendo Pablo. ¿Por qué utiliza el género

neutro en el versículo 6 («lo que») y luego el masculino en el versículo 7 («el que»)?

En las páginas restantes es importante recordar que los problemas de la traducción implican a veces problemas de interpretación, pero que ambas disciplinas no son iguales. El énfasis de la discusión que sigue gira en torno a los problemas de *la traducción*.

Las diferentes clases de escritos implican problemas diferentes

El Nuevo Testamento se compone de tres grupos diferentes de escritos. (1) Los primeros cuatro libros (los Evangelios) y Hechos de los Apóstoles contienen mucha narrativa y diálogos, y las historias se mueven rápidamente de principio a fin. (2) Las cartas del Nuevo Testamento –las cartas de Pablo y las Epístolas Generales– contienen razonamientos lógicos que se expresan a veces en pocas palabras y, por tanto, no son fáciles de entender para los lectores actuales. (3) El libro final, el Apocalipsis, pertenece a un tipo de literatura llamada «literatura apocalíptica». Este tipo de literatura contiene muchas imágenes simbólicas. El libro del Apocalipsis no es tan difícil de traducir como de comprender, pero igualmente presenta dificultades particulares para la traducción.

Algunos problemas de la traducción del Nuevo Testamento son comunes en los tres grupos. En las secciones que siguen, se analizarán primeramente los problemas comunes y luego se pasará a considerar los problemas particulares de cada uno de los tres tipos de escritos, a saber, Evangelios, cartas y Apocalipsis.

Problemas comunes en todos los escritos del Nuevo Testamento

1. El texto del Nuevo Testamento

El primer problema que enfrentan los traductores es decidir cuál texto griego traducir. No existe ya ninguno de los escritos originales, los cuales se hacían a mano. Sólo contamos con copias de copias de los manuscritos originales. Durante los primeros siglos, los copistas cometieron muchos errores mientras copiaban a mano copias de otros manuscritos. Por eso hoy día, aunque tenemos varios miles de copias

del Nuevo Testamento en griego, latín, siríaco, copto y otras lenguas antiguas, todos estos manuscritos contienen errores. El problema de los especialistas textuales es saber cuáles palabras son las originales y cuáles son errores de los copistas.

Desde el siglo XVI se han impreso muchas ediciones del Nuevo Testamento Griego. Los editores de esas ediciones no se basan solamente en uno de los manuscritos sino en varios de ellos; en aquellos que, por supuesto, consideran mejores. Los editores recurren a otros manuscritos cuando concluyen que los primeros tienen errores. Las versiones del Nuevo Testamento Griego más ampliamente utilizadas hoy día son el *Novum Testamentum* de Nestle-Aland, vigesimosexta edición (publicada por primera vez en 1979), y la tercera edición de *The Greek New Testament*, de las Sociedades Bíblicas Unidas (1983; la cuarta edición fue publicada en 1993). Aunque algunos traductores se basan totalmente en el texto griego de ambas ediciones, la mayoría de los traductores disiente a veces con lo que los editores de esos Nuevos Testamentos han impreso, y prefieren utilizar alguna lectura variante presente en otros manuscritos.

En la segunda edición de *Dios Habla Hoy* (1983) la introducción a la sección del Nuevo Testamento dice: «En los casos en que la traducción se aparta de dicho texto [la tercera edición del Nuevo Testamento Griego publicado por las Sociedades Bíblicas Unidas], las notas al pie de página explican a qué se debe ello». Véase, por ejemplo, 1 Corintios 13.3 («quemado»). Pero también obsérvese que el texto de la *Versión Popular, Edición de Estudio* (VPEE, 1990) coincide ahora con el *Nuevo Testamento Griego* de las SBU en ese mismo versículo («enorgullecerme»).

2. Falta de puntuación en los escritos originales

Los primerísimos manuscritos se escribieron en mayúsculas, sin dejar espacio alguno entre las palabras y las oraciones. El nombre técnico de esta clase de escritura es *scriptio continua*. No había pausas para indicar las divisiones, ni signos de puntuación (como puntos, comas y comillas), ni ninguna otra clase de puntuación que actualmente dan por sentada los lectores. Poco a poco, los escribas empezaron a añadir signos de puntuación en los manuscritos que copiaban. A partir de los siglos VI y VII, los manuscritos usan la puntuación más frecuentemente que en los siglos anteriores. Los signos de pregunta son muy raros en los manuscritos del Nuevo Testamento que se copiaron antes del siglo IX.

Las ediciones impresas del Nuevo Testamento Griego incluyen algunos signos de puntuación, pero esa puntuación sólo refleja las decisiones que han hecho los editores, con base en un estudio cuidadoso de los manuscritos antiguos y del sentido del texto. Por consiguiente, un problema para los traductores es saber cómo decidir la puntuación de algunos versículos, como lo ilustran los siguientes ejemplos.

2.1. *¿Cuáles palabras van juntas?* Dado que los primeros manuscritos no utilizaron comas ni puntos, a veces no es claro si algunas palabras del texto griego deben ir con las palabras precedentes o con las palabras que siguen.

Efesios 1.4-5. Las palabras «en amor» de estos versículos se pueden añadir *a las palabras precedentes* para afirmar que Dios «nos escogió... para que fuésemos santos y sin mancha delante de él en amor». De acuerdo con esta división de palabras, el «amor» es una actitud humana de los cristianos a quienes Dios escogió. LPD dice: «Y nos ha elegido en él, antes de la creación del mundo, para que fuéramos santos e irreprochables en su presencia, por el amor».

Pero las palabras «en amor» también se pueden añadir *a las palabras que siguen*, colocando una coma antes de «en amor», como lo hace RVR, o un punto, como hace DHH. En este caso, Pablo estaría hablando sobre el amor de Dios, y no del amor que tienen los cristianos. La traducción que DHH hace de los versículos 4 y 5 dice: «Dios nos escogió en Cristo desde antes de la creación del mundo, para estar en su presencia, consagrados a él y sin culpa. Por su amor [literalmente, «en amor»] nos había destinado a ser adoptados como hijos suyos...»

2.2. *¿Dónde empiezan y dónde terminan las citas?* Por lo general, no es difícil determinar el comienzo de una cita, pero muchas veces no queda claro dónde termina.

2.2.1. *Juan 3.10.* Jesús comienza su respuesta a Nicodemo en el versículo 10. Pero ¿dónde terminan las palabras de Jesús, y dónde comienzan las del escritor del evangelio? En algunas traducciones, la cita termina al final del versículo 13. Otras traducciones cierran la cita al final del versículo 15. BL utiliza comillas en el versículo 10 para marcar el inicio de la cita, pero no tiene comillas en ninguna otra parte para indicar el final de la cita.

2.2.2. *Gálatas 2.14 (¿o 21?).* Pablo les relata a los gálatas lo que le dijo a Pedro cuando lo confrontó en Antioquía. Lo que Pablo le

dijo a Pedro comienza con: «Tú, que eres judío», en el versículo 14. ¿Pero dónde concluye la cita? DHH y LPD terminan la cita al final de versículo 14. Sin embargo, la Nueva Versión Internacional (NVI) y NBE continúan la cita hasta el final del versículo 21. BL utiliza comillas en el versículo 14 para iniciar la cita, pero no pone comillas de cierre que muestren dónde terminan las palabras de Pablo a Pedro.

2.3. *¿Cuáles palabras son citas?* Como los primeros manuscritos (y sin duda también los manuscritos originales) no usaron comillas, no es fácil saber cuándo un escritor está citando a otro. Muchos de los intérpretes actuales creen que cuando Pablo escribió 1 Corintios, citó palabras de la carta que ellos le habían enviado en los versículos 6.12, 13; 7.1 (véase más adelante) y 8.1, 4, 8, y luego respondió a sus inquietudes. El significado en 1 Corintios 7.1, por ejemplo, puede variar mucho, pues (a) o Pablo les está aconsejando a los esposos cristianos abstenerse de tener relaciones sexuales con sus esposas (RVR, DHH), o (b) les está diciendo: «Ustedes dicen: 'Bueno sería que el hombre no se casara [= abstenerse de la mujer]'. Pero yo os digo, a causa de la inmoralidad sexual, cada uno debe tener su propia esposa...» (NRSV [1991] y REB [1992]).

La gramática griega y la traducción del Nuevo Testamento

Cada idioma tiene sus propias características, que lo hacen distinto de los demás. La discusión de esta sección se centrará en un aspecto particular de la gramática griega, que ocasiona problemas para la interpretación y la traducción.

Las construcciones con «de». Con frecuencia, dos sustantivos se relacionan entre sí, en lo que se conoce como una construcción «genitiva». Esto significa que uno de los dos sustantivos está en la construcción gramatical conocida como «caso genitivo». En la traducción al español, el segundo sustantivo se une al primero por medio de la palabra «de». En frases como «siervo de Jesucristo», las palabras «de Jesucristo» son, en griego, una única palabra en caso genitivo. En la frase «evangelio de Dios», las palabras «de Dios» son, en griego, una única palabra en caso genitivo. Igualmente, en la frase «la justicia de Dios», «de Dios» son una única palabra en genitivo.

La relación entre la palabra en genitivo y el sustantivo con el cual se vincula puede expresar ideas muy diversas, como muestran los siguientes ejemplos. El problema que tienen los traductores es determinar cuál es la relación que se está expresando. Por lo general, el contexto aporta las pistas necesarias, pero a veces es demasiado ambiguo y, en esos casos, los traductores deben decidir si usar, en el texto, uno de los significados posibles, y colocar los demás significados en una nota de pie de página.

1. Descripción.

La palabra en genitivo puede funcionar como un adjetivo que describe a otro sustantivo. Pablo escribe «el cuerpo del pecado» (Ro 6.6). El término «pecado» está en genitivo y describe al sustantivo «cuerpo». DHH traduce esto como «nuestra naturaleza pecadora».

2. Propiedad o posesión.

El sustantivo en genitivo puede señalar al poseedor del sustantivo con el que está relacionado. Lucas 5.3 habla de «una barca de Simón». «Simón» está en genitivo y es el dueño de «la barca».

3. Relación.

El sustantivo en genitivo puede expresar relación. Hechos 13.22 hace referencia a «David de Isaí». Casi todas las traducciones al español explicitan la relación entre David e Isaí añadiendo «hijo de Isaí». Juan 6.71 hace referencia a «Judas de Simón Iscariote». Como Mateo 26.14 habla de «Judas Iscariote» es claro que Judas es el hijo de Simón Iscariote. Casi todas las traducciones al español de Juan 6.71 aclaran esto diciendo: «Judas Iscariote, hijo de Simón» (RVR) o «Judas, hijo de Simón Iscariote» (DHH, Biblia de las Américas [BA]).

Sin embargo, a veces la relación no queda clara a partir del contexto. Los lectores originales sabrían cuál era la relación, pero hoy día ésta sólo se puede suponer. Hechos 1.13 hace referencia a «Judas de Jacobo». ¿Cuál es la relación? RVR y BL hablan de «Judas, hermano de Jacobo/Santiago» pero DHH dice: «Judas, el hijo de Santiago». En 1 Corintios 1.11 Pablo se refiere a ciertas personas de Corinto como «los de Cloé». RVR y BA mantienen la forma y la ambigüedad del griego, y usan «los de Cloé», pero DHH, NVI y LPD afirman: «los de la familia de Cloé». NBE está menos segura de que «de Cloé» exprese una relación familiar y por

eso afirma: «la gente de Cloé». BL dice: «gente de la casa de Cloé», para sugerir que quizás estas personas fueran sirvientes o esclavos.

4. Sustantivos de acción.

El sustantivo en genitivo indica el sujeto o el objeto de la acción insinuada en el significado del primer sustantivo. Las ambigüedades de este uso del genitivo se cuentan entre los problemas más difíciles que enfrentan los traductores. A veces es casi imposible saber si el sustantivo en genitivo funciona como el sujeto que realiza una acción, o si es el objeto que recibe la acción. Unos cuantos ejemplos lo aclararán.

Los primeros dos ejemplos, Romanos 8.35 y 2 Corintios 5.14, muestran un sustantivo en genitivo que funciona como *sujeto del sustantivo de acción*. Los siguientes dos ejemplos, Mateo 12.31 y 1 Corintios 1.6, muestran un sustantivo en genitivo que funciona como *objeto del sustantivo de acción*.

4.1. *Romanos 8.35.* Pablo lanza la pregunta «¿Quién nos separará del amor de Cristo?» El sustantivo «amor» es un sustantivo de acción, es decir, hace referencia a la acción de amar. En el texto griego, las palabras «de Cristo» son la traducción de un único sustantivo en caso genitivo. Entonces, las palabras «de Cristo» se pueden entender, gramaticalmente, de dos maneras diferentes. Si Cristo es el sujeto del sustantivo de acción, el significado será: «del amor que Cristo tiene por nosotros». Pero si Cristo es el sujeto del sustantivo de acción, el significado será: «del amor que tenemos por Cristo». En el contexto, queda claro que Pablo se está refiriendo al amor que Cristo tiene por los cristianos.

4.2. *2 Corintios 5.14.* Pablo afirma: «Porque el amor de Cristo nos constriñe», lo cual significa que el amor que Cristo tiene por nosotros nos constriñe o «se ha apoderado de nosotros».

4.3. *Mateo 12.31.* Jesús dice: «La blasfemia del Espíritu no les será perdonada». El contexto indica claramente que las palabras en genitivo «del Espíritu» son el objeto del sustantivo de acción «blasfemia». Ni siquiera las traducciones literales, como RVR y BA, traducen esto en forma literal. Ambas traducen correctamente: «la blasfemia [por parte de seres humanos] contra el Espíritu».

4.4. *1 Corintios 1.6.* Pablo dice: «El testimonio de Cristo ha sido confirmado en vosotros». Es claro que Pablo no está afirmando que

Cristo haya sido el que les dio el mensaje a los cristianos de Corinto. Por el contrario, el sujeto del sustantivo de acción «testimonio» es Pablo, quien predicó de Cristo a los corintios; Cristo es el objeto de la predicación. Además, ni RVR ni BA traducen esto en forma literal. Ambas afirman correctamente: «el testimonio acerca de Cristo».

Sin embargo, en muchos pasajes es muy difícil decidir si el sustantivo en genitivo funciona como sujeto (ejemplos a y b) o como objeto (ejemplos c y d). Los dos ejemplos a continuación, Colosenses 2.18 y Romanos 3.26, muestran cuán diferentes pueden ser las traducciones, dependiendo de cómo entienda el traductor el uso del genitivo.

4.5. *Colosenses 2.18.* Los falsos maestros entre los cristianos de Colosas estaban demandando que los creyentes adoptaran ciertas prácticas que Pablo describe como «mandatos y enseñanzas de hombres» (2.22). Entre estas prácticas estaba el «culto de ángeles». En griego, las palabras «de ángeles» están en genitivo.

Si «de ángeles» se comprende como el objeto del sustantivo de acción «culto», el sentido es que los falsos maestros demandan que los cristianos adoren ángeles. DHH toma esa interpretación: «No dejen que los condenen esos que se hacen pasar por muy humildes *y que adoran a los ángeles...*» Véase también BL: «No dejen que se lo quiten aquellos que proponen una religión muy temerosa *y que sirven a los ángeles*».

Otros traductores, sin embargo, creen que «de ángeles» es el sujeto del sustantivo de acción «culto». En lugar de adorar ángeles, los falsos maestros afirman que en sus visiones han ascendido al cielo y han visto la adoración que le ofrecen los ángeles a Dios.

4.6. *Romanos 3.26.* En varias ocasiones, Pablo usa en sus cartas las palabras «la fe de Jesús» (Ro 3.26; Gl 2.16,20; 3.22; Flp 3.9). Entre los eruditos contemporáneos del Nuevo Testamento se ha debatido mucho si las palabras «de Jesús» son el sujeto o el objeto del sustantivo de acción «fe». En otras palabras, ¿está Pablo refiriéndose a (a) la fe que Jesús tenía en Dios (genitivo sujeto) o (b) la fe que las personas tienen en Jesús (genitivo objeto)? La traducción de RVR indica que Pablo está hablando de la fe que tenía Jesús: «...y el que justifica al que es de la fe de Jesús». Pero BL muestra claramente una comprensión opuesta: «...y hace justo y santo a todo el que cree en Cristo Jesús». BA, igualmente, dice: «...al que tiene fe en Jesús», y afirma luego en una nota que el griego

dice literalmente: «es de la fe de Jesús». NRSV (1991) traduce «la fe de Jesús» como «fe en Jesús» en el texto, y luego pone en una nota la traducción alternativa: «el que tiene la fe de Jesús».

5. Aposición.

El sustantivo en genitivo se refiere al mismo sustantivo al que acompaña. Por ejemplo, Juan 2.21 dice: «El hablaba del templo de su cuerpo». La palabra griega en genitivo que se traduce como «de su cuerpo», se refiere a «el templo» mismo. DHH dice correctamente: «Pero el templo al que Jesús se refería era su propio cuerpo».

5.1. *2 Corintios 1.22.* Pablo escribe que Dios «nos ha dado las arras del Espíritu en nuestros corazones». Las palabras «del Espíritu» no significan que el Espíritu haya dado «las arras». Al contrario, «las arras» son «el Espíritu». Noten cómo DHH muestra claramente esta relación entre «arras» y «Espíritu»: «...y ha puesto en nuestro corazón el Espíritu Santo como garantía de lo que vamos a recibir».

5.2. *Efesios 4.9.* (Véase la siguiente sección titulada «Parte de un todo», b2.)

6. Parte de un todo.

El sustantivo en genitivo indica el todo de algo, y el sustantivo ligado a éste se refiere a una parte de ese todo.

6.1. *Mateo 15.24.* Jesús dice: «No soy enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel». Las palabras «de la casa de Israel» están en genitivo y hacen referencia al todo. Las «ovejas perdidas» son parte de la «casa de Israel».

6.2. *Efesios 4.9.* Pablo escribe que Cristo «también descendió a las partes más bajas de la tierra». Las palabras «de la tierra» están en forma genitiva. ¿Cómo deben entenderse esas palabras?

6.2.1. Si «partes» es una parte del todo, es decir, parte de la tierra, el significado es que Cristo descendió al lugar de los muertos, entendido éste como la parte más profunda de la tierra. LPD refleja esta comprensión: «Descendió a las regiones inferiores de la tierra». Una nota en LPD aclara: «Las regiones inferiores de la tierra son las regiones subterráneas donde los antiguos situaban la morada de los muertos. Allí bajó Cristo antes de su resurrección». La lectura alternativa de DHH

también refleja esta comprensión: «Bajó a lo más bajo de la tierra». (Véase también BL: «Había bajado con los muertos al mundo inferior».)

6.2.2. Muchos traductores, sin embargo, creen que las palabras «de la tierra» son una aposición (véase el punto 5 anterior) de la palabra «partes». «Las partes más bajas» son «la tierra». El significado será entonces que Cristo descendió a un lugar mucho más bajo que los cielos, que es la tierra misma. Pablo está haciendo referencia a la encarnación de Jesús. DHH comprende el genitivo «de la tierra» en esta segunda manera y lo traduce: «bajó a esta tierra».

Hay otros usos del caso genitivo que no se han mencionado aquí. Los ejemplos anteriores bastan para demostrar que traducir la simple palabra «de» puede ser ciertamente algo muy difícil, y un problema especial para los traductores.

El vocabulario y la traducción del Nuevo Testamento

Hay por lo menos cuatro diferentes clases de problemas a la hora de traducir ciertas palabras del Nuevo Testamento. Un problema es que algunas palabras tienen diferentes significados, según el contexto en el que se utilicen. Las traducciones tradicionales usan la misma palabra en el idioma receptor cada vez que aparece el mismo término en el griego (véanse más adelante los puntos 1 [carne] y 2 [gloria]. Un segundo problema es que las palabras se emplean a veces con un sentido figurado, es decir, un sentido que no es literal, por lo cual, si se traducen literalmente, casi siempre confundirán a los lectores (véase más adelante el punto 3 [bautismo]). Un tercer problema es que los significados precisos de algunas palabras y expresiones no se conocen con certeza (véase más adelante el punto 4 [vaso]). Un cuarto problema es que algunas palabras no tienen un equivalente en los idiomas receptores (véanse más adelante los puntos 5 [filacteria] y 6).

1. Carne.
La palabra «carne» se emplea en el Nuevo Testamento Griego con una diversidad de significados. Aunque en español la palabra «carne» tiene un significado equivalente en algunos pasajes, en otros no lo tiene. Los traductores deben determinar cuándo la palabra «carne» es el equivalente natural en el idioma receptor y cuándo no lo es. Observen las traducciones al español de la palabra griega para «carne» en los siguientes ejemplos, tomados de RVR y DHH:

(a) «un espíritu no tiene *carne* ni huesos» (RVR)
«un espíritu no tiene *carne* ni huesos» (DHH)
(Lc 24.39)

(b) «y aquel Verbo fue hecho *carne*» (RVR)
«Aquel que es la Palabra se hizo *hombre*» (DHH)
(Jn 1.14)

(c) «ningún reposo tuvo nuestro *cuerpo*» (RVR)
«*no hemos* tenido ningún descanso» (DHH)
(2 Co 7.5)

(d) «no los que son hijos según *la carne* son los hijos de Dios» (RVR)
«nadie es hijo de Dios solamente por pertenecer a cierta *raza*» (DHH)
(Ro 9.8)

(e) «no sois muchos sabios según la *carne*» (RVR)
«pocos de ustedes son sabios según *los criterios humanos*» (DHH)
(1 Co 1.26)

2. Gloria.
Al igual que con la palabra «carne», la palabra griega que se traduce como «gloria» tiene diferentes significados en español, dependiendo del contexto. Algunas veces significa «esplendor» o «brillantez» (véase «a») mientras que otras veces significa «fama» u «honor» (véanse «b» y «c»). En muchos idiomas, si se utiliza la misma palabra en todos los contextos para traducir este término griego, el significado no quedará claro. Obsérvense las traducciones al español de la palabra «gloria» en los siguientes ejemplos.

(a) «Y como yo no veía a causa de *la gloria* de la luz» (RVR)
«Como me había cegado *el resplandor* de aquella luz» (BL)
(Hch 22.11)

(b) «¿Cómo podéis vosotros creer, pues recibís *gloria* los unos de los otros, y no buscáis *la gloria* que viene del Dios único?» (RVR)
«¿Cómo os va a ser posible creer, a vosotros que os dedicáis al intercambio de *honores* y no buscáis *el honor* que viene solo de Dios?» (NBE)
(Jn 5.44)

(c) «Si yo me *glorifico* a mí mismo, mi *gloria* nada es» (RVR)
«Si yo me *honro* a mí mismo, mi *honra* no vale nada» (DHH)
(Jn 8.54)

3. Bautismo/bautizar.

La mayoría de las veces, los términos «bautismo» y «bautizar» tienen el significado literal de «sumergir en agua» (véanse, por ejemplo, Mt 3.6,7; 21.25; Hch 1.5; 1 Co 1.13). El Nuevo Testamento también usa estos términos en el sentido figurado de «sufrimiento» o «martirio», como es el caso de Marcos 10.38: «¿Podéis...ser bautizados con el bautismo con que yo soy bautizado?» Muchos lectores no se percatan aquí de que Jesús está empleando la imagen del bautismo en un sentido figurado; creen que está hablando literalmente de ser bautizados en agua. Por esta razón, se aconseja que los traductores añadan el significado figurado a la imagen del bautismo, para que exprese el significado correcto. Las traducciones al francés (FrCL) y al italiano común (ItCL) dicen: «¿Pueden recibir el bautismo de sufrimiento que yo voy a recibir?»

4. Vaso.

Una traducción literal de la exhortación de Pablo en 1 Tesalonicenses 4.4 reza: «que cada uno de vosotros sepa cómo poseer su propio vaso en santificación y honor» (BA). Según este sentido literal, el término hace referencia en forma general a cualquier instrumento que sirva para cualquier fin, lo cual incluye las vasijas y las tinajas. En el contexto de 1 Tesalonicenses 4, Pablo ciertamente no está utilizando el término en un sentido literal, el cual tiene al menos tres significados figurados: (1) el cuerpo humano; (2) la propia esposa, o (3) el órgano sexual masculino. Los tres significados figurados tienen sentido, y los dos primeros son utilizados por varias traducciones.

(a) «que cada uno sepa usar su *cuerpo* con santidad y respeto» (NBE, LPD, NVI, BJ).

(b) «y que cada uno sepa portarse con su propia *esposa* en forma santa y respetuosa» (DHH, RVR, BL, FrCl).

5. Filacteria.

La palabra «filacteria» es un buen ejemplo de una palabra que no tiene un equivalente en muchos idiomas. En culturas donde hay una

fuerte presencia del Islam, la lengua receptora suele tener un término equivalente bien conocido. En idiomas como el español y el inglés, la palabra «filacteria» existe dentro del vocabulario, aunque no se usa ampliamente ni es conocida por muchas personas. En el caso de palabras como ésta, los traductores deben buscar una expresión que transmita todos los componentes esenciales del significado. Si bien RVR y NVI sólo emplean tres palabras en Mateo 23.5 («ensanchan sus filacterias»), DHH utiliza dieciocho palabras: «Les gusta llevar en la frente y en los brazos porciones de las Escrituras escritas en anchas tiras». NVI utiliza «filacterias» en el texto, pero hace una descripción bastante larga en una nota: «Es decir, pequeñas cajas en las que llevaban textos de las Escrituras en la frente y en los brazos» (véase la descripción aún más detallada de «filacterias» que aparece en la nota de Mt 23.5, LPD).

Además de la palabra «filacteria», hay muchas otras palabras en el Nuevo Testamento que no tienen un equivalente exacto en muchos lenguas receptoras, como por ejemplo: «ángel», «apóstol», «circuncidar», «fariseo», «pacto», «profeta», «sacerdote», «saduceo», «sinagoga» y «templo». En años pasados, los traductores misioneros tomaron prestados términos de la lengua europea dominante en la región para traducir palabras «religiosas» tales como «sacerdote», «sinagoga» y «templo».

En algunas de las antiguas colonias británicas de África, uno encuentra traducciones de principios de este siglo con términos como «isinigagi» y «itempili». Hoy día, se insta a los traductores a no tomar prestadas de esta manera palabras extranjeras, ya que las mismas no tienen ningún significado para los hablantes de la lengua receptora. En vez de ello, se les motiva a que empleen términos de la lengua receptora. La palabra «templo» se traduce a veces como «la casa de sacrificios de los judíos» y se abrevia a «casa de sacrificios». Otros traductores utilizan expresiones como «la casa de Dios» o «la casa de oración de los judíos». La palabra «sinagoga» se puede traducir como «la casa de reunión de los judíos». La palabra «profeta» se puede traducir como «el que habla en nombre de Dios», y «sacerdote» como «el que habla con Dios [en nombre del pueblo]» o «la persona de los sacrificios».

En algunos idiomas hay términos autóctonos locales para palabras como «sacerdote», pero en el pasado los misioneros se negaban muchas veces a utilizar palabras que fueran parte de las prácticas de la adoración pagana. Hoy día se emplean frecuentemente esos términos autóctonos. Las funciones de un sacerdote en el Nuevo Testamento quizá no sean exactamente las mismas de un sacerdote en la cultura del idioma

receptor, pero es mejor emplear una palabra que ya tenga significado y dejar que el contexto del Nuevo Testamento explique su significado. Además, se insta a los traductores a crear una lista de términos difíciles o desconocidos conforme vayan haciendo la traducción, y que luego los incluyan con explicaciones en un glosario al final del Nuevo Testamento.

Acciones simbólicas y lenguaje figurado

Cada cultura tiene acciones con significado simbólico. En algunas partes de África, por ejemplo, durante los funerales las personas visten ropa de color rojo y caminan con las manos sobre la cabeza. La forma de vestir y las manos sobre la cabeza son expresiones simbólicas que expresan luto. En tiempos del Antiguo Testamento, el pueblo judío expresaba su luto rasgándose las vestiduras y usando una prenda tosca llamada «cilicio» (véanse 2 S 3.1 y 2 R 6.30).

Un problema que enfrentan los traductores es que muchas acciones simbólicas que tienen un significado en el mundo del Nuevo Testamento, tienen otro significado en el mundo de la lengua receptora, o no tienen ninguno. Lo mismo es cierto del lenguaje figurado. Por consiguiente, los traductores deben determinar primeramente qué significaba para los lectores originales una determinada acción simbólica o una figura del lenguaje. Luego deben expresar ese significado en una forma que puedan entender los lectores del idioma receptor.[2] Veamos tres ejemplos.

1. Lucas 13.32.

Jesús, refiriéndose a Herodes, lo llama «aquella zorra». Esto es, por supuesto, lenguaje figurado. Las traducciones literales se basan en el griego y dicen: «Herodes, aquella zorra». Pero el traductor cuidadoso debe preguntarse primero qué simbolizaba la zorra en el mundo de Jesús. En el mundo griego de la época de Jesús, a veces se les decía «zorras» a las personas hábiles o astutas. Ezequiel llama «zorras» a los profetas insensatos (Ez 13.3-4), y en tiempos del Nuevo Testamento, los judíos también llamaban «zorras» a las personas astutas. Jesús estaba diciendo que Herodes era taimado y no tenía valor. En las culturas donde una zorra representa astucia, los traductores pueden conservar

---

2 Kees de Blois desarrolla una discusión más detallada de este asunto en el capítulo «Forma y sentido del texto».

el lenguaje figurado. Pero en aquellas donde no se conoce la zorra, o donde ésta no simboliza astucia, los traductores no deben hacer una traducción literal. Pueden sustituir el término por un animal, como la araña o el conejo, en aquellas culturas donde esos animales sean considerados astutos. O quizás deban usar lenguaje no figurado y decir algo como «Herodes, el que engaña», o «Herodes, el astuto».

2. Lucas 13.1.

Relatando un nuevo incidente en la vida de Jesús, el escritor del Tercer Evangelio escribe: «En este mismo tiempo estaban allí algunos que le contaban acerca de los galileos cuya sangre Pilato había mezclado con los sacrificios de ellos» (RVR). Aunque es posible que Lucas pretendiera que sus palabras se entendieran literalmente, es decir, que Pilato había mezclado su sangre con sus sacrificios, la mayoría de los intérpretes cree que esto es lenguaje figurado y que apunta a que Pilato mandó matar a esas personas mientras éstas ofrecían sacrificios.

Como muchos lectores no se percatan de que aquí Lucas emplea lenguaje figurado, muchas traducciones modernas ofrecen una traducción dinámica equivalente para este versículo, a fin de aclarar su significado. GNB dice: «En aquel tiempo había allí algunas personas que le contaron a Jesús acerca de los galileos que Pilato había matado mientras ellos ofrecían sacrificios a Dios». DHH hace una traducción literal, pero en una nota al pie de página incluye: «La expresión *mezclar su sangre* debe entenderse en sentido figurado, para indicar que la matanza coincidió con los sacrificios».

3. 1 Pedro 1.13a.

RVR ofrece una traducción literal de este versículo: «Ceñid los lomos de vuestro entendimiento». Esto es lenguaje figurado. Literalmente, las personas no pueden «ceñirse la mente (entendimiento)» y la mente no tiene «lomos». Esta expresión proviene de una cultura donde las personas usaban túnicas sueltas que les cubrían las piernas. Para poder moverse libremente y realizar labores físicas, los hombres se subían la prenda y se la ceñían en la cintura. Las palabras «ceñir los lomos» significaba «alistarse para la acción». Durante la primera pascua, se les pidió a los israelitas comer con «los lomos ceñidos» (Ex 12.11). Es decir, debían alistarse para huir de Egipto. Una traducción literal parecerá una tontería en muchos idiomas, y los traductores actuarán correctamente

si buscan una traducción dinámica equivalente, como hace DHH: «por eso, estén preparados», y LPD: «por lo tanto, manténganse con el espíritu alerta».

Problemas especiales de la traducción de los evangelios

1. Paralelos entre los Evangelios.

En cuanto a texto, contenido y orden del material, los primeros tres evangelios tienen una semejanza obvia, que no comparten con el Cuarto Evangelio. Por esta razón, Mateo, Marcos y Lucas se clasifican como evangelios «sinópticos», que significa que se pueden «ver juntos» («sinópticamente»). A fin de estudiar más fácilmente estas semejanzas, los eruditos han preparado ediciones de estos evangelios en el formato conocido como «sinopsis». Una sinopsis coloca lado a lado los pasajes paralelos, ya sea en griego o traducidos, lo cual es muy útil para los traductores, ya que esto muestra cuáles términos entre los evangelios sinópticos son idénticos.

El texto que emplean Mateo 3.7b-10 y Lucas 3.7b-9, por ejemplo, son casi exactamente iguales. De la misma manera, Mateo 7.7-11 es casi idéntico a Lucas 11.9-13. Este capítulo no es el lugar para hacer una lista de todos los versículos idénticos o casi idénticos entre los evangelios sinópticos, o entre Mateo y Lucas. Los traductores deben estar conscientes, sin embargo, de que estas semejanzas existen, y de que deben conservarlas en la traducción. Cuando los textos de los evangelios sinópticos tienen el mismo vocabulario y la misma estructura de oraciones en el griego, los traductores deben comparar sus propias traducciones con esos versículos, a fin de garantizar que el idioma receptor muestre la semejanza que poseen en griego.

Tomen nota de que esta recomendación no significa que los traductores deban traducir del texto griego en forma literal. La idea es que la traducción de uno o más versículos de un evangelio sinóptico sea la misma que la de esos versículos en otro evangelio sinóptico cuando el texto de esos versículos sea el mismo en el griego. Los traductores que saben leer griego pueden usar una sinopsis que coloque los textos griegos en columnas paralelas. Los que saben español solo necesitarán una sinopsis que presente una traducción bastante literal del griego.

2. Términos difíciles.

2.1. *El reino de Dios.* Esta expresión es muy común en los evangelios sinópticos, y es la traducción tradicional que se usa en español (y en casi todos los idiomas del mundo). Mateo casi siempre usa «el reino de los cielos» con el mismo significado. Sorprendentemente, «el reino de Dios» aparece sólo dos veces en el Evangelio según San Juan (3.3, 5). El problema de la traducción tradicional es que la palabra «reino» se refiere a un lugar, pero la frase del Nuevo Testamento tiene una variedad más amplia de significados: (1) incluye el lugar donde Dios reina, que es su reino o su dominio (véanse Mc 9.47; 10.23-24; 12.34); (2) incluye también la actividad de Dios como gobernador soberano, es decir, su «reino» o su «gobierno» (véanse Mc 1.15; 4.11; 9.1); (3) y, finalmente, esta expresión puede referirse a la naturaleza del gobierno de Dios, es decir, a su «absoluta soberanía» o «reinado».

Lo menos que pueden hacer los traductores es incluir «el reino de Dios» dentro del glosario (véase «Reino de Dios» en el Glosario de DHH). Al igual que se deben traducir términos como «carne» y «gloria» según el sentido que requiera el contexto, «el reino de Dios» debe traducirse según el contexto, en vez de usar las mismas palabras cada vez que aparece.

2.2. *Hijo del hombre.* Una regla fundamental de los traductores es que deben investigar primero qué significa el versículo antes de traducirlo. Desafortunadamente, incluso después de que han consultado comentarios, diccionarios bíblicos y enciclopedias, descubren que nadie sabe con seguridad qué significa la expresión «el Hijo del hombre». Tradicionalmente, los traductores simplemente han traducido del griego en forma literal. El problema de hacerlo así es que en muchos idiomas «el hijo del hombre» no tiene sentido, y en otros significa solamente «ser humano».

Los eruditos modernos han debatido a fondo el significado de esta expresión y fundamentan los diferentes significados posibles en un estudio cuidadoso de varios pasajes del Antiguo Testamento (especialmente Dn 7.13-14), en varios escritos judíos no canónicos de la época de Jesús (*4 Esdras* y *Las similitudes de Enoc*), y en un análisis de lo que estas palabras pudieron haber significado en el arameo del primer siglo, que es el idioma que utilizó Jesús. El problema es demasiado complicado como para presentarlo aquí en detalle, pero con frecuencia se proponen básicamente tres soluciones: (1) es una forma indirecta de

referirse a uno mismo, y sólo significa «yo»; (2) se usa en un sentido semita para referirse a un «ser humano», a «alguien», o a «cualquiera» en general; (3) es un título para referirse al ser celestial que al final de los tiempos vendrá a juzgar a los seres humanos, como en Daniel 7.

Parte del debate entre los eruditos de la Biblia gira en torno a si Jesús y los escritores de los evangelios quisieron decir lo mismo al usar «el hijo del hombre». Es decir, quizá Jesús usó estas palabras con el primer significado o con el segundo, pero los escritores de los evangelios aludieron al tercero. Los traductores, claro está, deben traducir las palabras tal como los escritores de los evangelios pretendieron que se entendieran, hasta donde algo así se pueda determinar. La mayoría de los intérpretes coincide en que los escritores de los evangelios comprendían la frase «el hijo del hombre» como referencia a un ser celestial asociado con juicio, sin importar lo que Jesús hubiera querido decir. Es decir, en los evangelios, «el hijo del hombre» es un título. Por esa razón, si los lectores de la lengua receptora creen que estas palabras sólo significan «ser humano», sin ningún sentido especial, tal vez lo mejor sea decir algo como: «el que es llamado el hijo del hombre».

3. Pasivos divinos.

En el período antes del nacimiento de Jesús, el pueblo judío empezó a hablar de Dios de modo indirecto. Jesús también adoptó esta práctica de referirse a Dios indirectamente. Este modo de hablar aparece en el Nuevo Testamento Griego, en el uso de la voz pasiva, en vez de la voz activa donde Dios es sujeto. El erudito alemán Joachim Jeremías afirma que el «pasivo divino» ocurre unas 100 veces en los dichos de Jesús.[3] Las bienaventuranzas de Mateo 5 contienen varios ejemplos del uso del «pasivo divino»: «porque ellos recibirán consolación» (5.4), «porque ellos recibirán la tierra por heredad» (5.5), «porque ellos alcanzarán misericordia» (5.7), y «porque ellos serán llamados hijos de Dios» (5.9). En el griego, los verbos «recibirán», «alcanzarán» y «serán» están todos en el modo pasivo y no se menciona cuál es el sujeto. Véanse otros ejemplos del «pasivo divino» en Mateo 7.7,8, 10.26, y 23.37.

Esta forma indirecta de referirse a Dios la entendían los que escucharon a Jesús en persona. Pero hoy día, esta forma indirecta de referirse a Dios no es común, y los lectores suelen creer incorrectamente que los seres humanos son los que dan consolación, los que llaman a

[3] *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.

otros «hijos de Dios», etc. Por esta razón, hoy día muchos traductores sabiamente evitan traducir literalmente estos «pasivos divinos», y claramente dejan ver cuál es el agente de la acción. DHH dice: «Dios les dará consuelo» (5.4), «recibirán la tierra que Dios les ha prometido» (5.5), «Dios tendrá compasión de ellos» (5.7) y «Dios los llamará hijos suyos».

4. El pensamiento abstracto del Cuarto Evangelio

El Cuarto Evangelio utiliza varios sustantivos abstractos para relatar la historia de Jesús. Para los que han estudiado la Biblia durante mucho tiempo, este lenguaje «juanino» les resulta familiar y no lo consideran inmediatamente como un problema. Pero cuando se les pide a los lectores explicar qué significa que Jesús estaba «lleno de gracia y de verdad», no lo hacen con mucha seguridad. ¿Y qué significa adorar a Jesús «en espíritu»? ¿Se trata del espíritu humano (RVR), o del «Espíritu de Dios» (DHH)?

Robert G. Bratcher ha escrito que «la fidelidad en la traducción se mide por el grado en que los lectores comprenden el texto traducido tal y como lo hicieron los lectores del original».[4] Luego lanza la pregunta de si se puede afirmar que las traducciones tradicionales –unas más literales que otras– de versículos como Juan 1.14 comunican el mensaje proyectado. Observen las siguientes traducciones de Juan 1.14 y 4.23-24 en RVR. ¿Les quedará claro a los lectores lo que pretendía el escritor al usar las palabras que se subrayan?

(a) «Y aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros (y *vimos su gloria*, gloria como del unigénito del Padre), *lleno de gracia y de verdad*».

(Jn 1.14, RVR)

(b) «Mas la hora viene, y ahora es, cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre *en espíritu y en verdad*; porque también el Padre tales adoradores busca que le adoren. Dios es Espíritu; y los que le adoran, *en espíritu y en verdad* es necesario que adoren».

(Jn 4.23-24, RVR)

[4] *The Bible Translator*, (1991) p. 401.

Bratcher propone la siguiente traducción dinámica equivalente para el versículo 1.14: «Y el Verbo se hizo ser humano y vivió por un tiempo entre nosotros; y hemos visto su naturaleza divina, llena de amor constante y fidelidad, naturaleza divina que, como Hijo, comparte con el Padre». Ciertamente la tarea de traducir versículos como éste de una manera plena de significado es un problema especial de la traducción del Nuevo Testamento.

Problemas especiales de la traducción de las cartas

1. El lado de una conversación en dos direcciones.

Muchas de las cartas del Nuevo Testamento son parte de una conversación entre el escritor y los lectores en dos direcciones. Sin duda, en sus cartas Pablo responde a los informes que le han llegado de las iglesias en forma escrita u oral. Los lectores originales de esas cartas compartieron información con Pablo, que era parte de su experiencia común, de modo que no era necesario que esa información se repitiera. Pero, para los traductores de hoy, esa falta de información acarrea problemas, como lo ilustran los siguientes ejemplos.

1.1. *Filipenses 4.3.* Cuando Pablo se refiere a «mi fiel compañero de trabajo», los cristianos filipenses sabían de quién hablaba. En el texto griego, las palabras «fiel compañero de trabajo» pueden referirse tanto a un hombre como a una mujer. El contexto sencillamente no ofrece suficiente información como para que el lector de hoy sepa si Pablo le está hablando a un hombre o a una mujer. Sin embargo, en los idiomas que tienen diferentes formas para el masculino y el femenino de los sustantivos, como ocurre en el español, los traductores deben decidir si Pablo quiso decir «compañero» o «compañera». Otros idiomas también tienen formas masculinas y femeninas para los pronombres de la segunda persona singular, de manera que el pronombre «te» («te pido que ayudes») debe ser o masculino o femenino en este mismo versículo.

1.2. *1 Corintios 7.1.* Cuando Pablo escribió 1 Corintios, en parte estaba respondiendo a una carta que le habían escrito (véase 1 Co 7.1). A veces es imposible saber cuándo Pablo cita palabras de la carta a los corintios y cuándo expresa sus propios pensamientos. Tradicionalmente, el versículo 7.1b se ha traducido como si fueran palabras de Pablo, es decir, que Pablo recomienda «que el hombre no se case» (DHH, literalmente,

«no toque mujer»). Sin embargo, recientemente muchos intérpretes y traductores entienden que en este versículo Pablo está citando de la carta que le enviaron los corintios (NRSV, REB, GeCL [alemán común]). Entendido así, el texto debe traducirse: «Ahora paso a contestar las preguntas que ustedes me hicieron en su carta. Ustedes dicen: 'Bueno sería que el hombre no se casara [= abstenerse de mujer]'. Pero yo digo, a causa de la inmoralidad sexual, cada uno debe tener su propia esposa».

En casos como los dos mencionados –y hay muchos más en las cartas de Pablo–, los receptores originales de las cartas tenían una ventaja con la que no cuentan los traductores hoy. Desafortunadamente, no se pueden dar soluciones sencillas. Los traductores deben estar conscientes de que las cartas de Pablo eran parte de conversaciones y debates progresivos; no eran tratados teológicos abstractos y atemporales. Pero al tomar conciencia de este aspecto en las cartas del Nuevo Testamento, los traductores también se darán cuenta de que deben estudiar comentarios y varias traducciones antes de formular sus propias interpretaciones. La nota que hace LPD en el versículo 7.1, por ejemplo, afirma: «Es probable que esta frase pertenezca a la consulta formulada por los corintios. En ese caso, la respuesta de Pablo comenzaría en el v. 2».

2. El pensamiento condensado de las cartas paulinas.

La línea de razonamiento que emplea Pablo se expresa casi siempre en unas cuantas palabras. Aunque las relaciones entre oraciones y párrafos debieron haber sido claras para quien las escribió, no siempre son claras para nosotros hoy día. Esto acarrea problemas para los traductores. Primeramente, porque no siempre estamos seguros de lo que Pablo quiso decir, y segundo, una vez que comprendemos las palabras de Pablo, ¿cómo podemos ayudar a los lectores de hoy a comprenderlas? Los siguientes dos ejemplos de las cartas de Pablo a Roma y Corinto ayudarán a ilustrar estos problemas.

2.1. *Romanos 14.10a.* El pasaje de Romanos 14.1–15.3 es una unidad dentro de esta carta. En esta sección, Pablo trata los problemas causados por dos facciones dentro de la iglesia. Los miembros de un grupo, al que Pablo llama «los que son débiles en la fe», critican y juzgan al otro grupo por comer ciertos alimentos y por no considerar ciertos días como más religiosos que otros. El segundo grupo, a quien Pablo llama «los que somos fuertes en la fe», en el cual se incluye, desprecia a los que son «débiles en la fe». Este es el contexto en el que escribe el versículo 14.10.

NVI nos da una traducción literal para la primera parte del versículo: «¿Por qué, entonces, criticas a tu hermano? ¿O por qué lo menosprecias?» Una traducción literal de esta clase provoca que muchos lectores crean que Pablo le está haciendo a alguien («tú») dos preguntas diferentes. Es decir, parece que Pablo está diciendo que alguien es culpable tanto de criticar como de menospreciar a otro hermano cristiano. Pero una lectura cuidadosa del versículo dentro del contexto del pasaje deja en claro que Pablo le habla primeramente a la persona que es «débil en la fe»: «¿Por qué, entonces, criticas a tu hermano [el que es fuerte en la fe]?» Y luego le dirige la segunda pregunta al que es «fuerte en la fe»: «¿Por qué lo menosprecias [al que es débil en la fe]?»

Como Pablo ha expresado su pensamiento de modo tan escueto, los traductores deben ampliar y añadir las palabras que forman parte del significado no escrito. DHH lo intenta repitiendo el pronombre «tú»: «¿Por qué, entonces, criticas a tu hermano? ¿O tú, por qué lo desprecias?» Pero DHH no tiene un éxito total. El pronombre de objeto directo «lo», parece hacer referencia al mismo «hermano» que está siendo criticado. Noten cómo GNB aclara que Pablo le habla primero al que es débil en la fe y luego al que es fuerte en la fe: «Tú entonces, que sólo comes vegetales, ¿por qué juzgas a otros? Y tú que comes cualquier cosa, ¿por qué desprecias a otros creyentes?»

2.2. *1 Corintios 9.1a.* Casi todas las traducciones de este versículo son traducciones literales del griego: «¿No soy apóstol? ¿No soy libre?» ¿Cuál es el significado de «no soy libre»? Sorprendentemente, algunos lectores creen que Pablo quiere decir que es libre del pecado (véase Ro 6.7, «libre del pecado», DHH). Sin embargo, el versículo 1 debe leerse dentro del contexto más amplio de los capítulos 8—10, que forman una unidad en esta carta. BJ agrupa estos capítulos bajo el título: «Sobre lo inmolado a los ídolos».

Cuando se les ofrecía carne a los dioses paganos, parte de la carne era para los sacerdotes y para la persona que hacía el sacrificio. El resto de la carne se ingería en comidas sagradas o se vendía en tiendas y mercados públicos. Los capítulos 8—10 son la respuesta de Pablo a la carta proveniente de Corinto, donde se le preguntaba si era correcto que los cristianos comieran esta carne que había sido ofrecida a los ídolos paganos. Pablo responde que los cristianos son *libres* de comerla, a menos que el hacerlo haga que los cristianos de una fe débil tropiecen espiritualmente. Algunos cristianos aparentemente estaban reclamando

que tenían «derecho» de comer esta clase de carne, aun si al hacerlo eran piedra de tropiezo para los débiles en la fe (véase 8.9).

En este contexto, Pablo se pone de ejemplo para el fuerte en la fe. Dice que él mismo había tenido ciertos «derechos» cuando estuvo en Corinto (9.3-7, 12a), pero que no los hizo valer. Explica que si hubiera insistido en su derecho de que le pagaran por el trabajo que hacía entre ellos, algunos lo habrían acusado de predicar a Jesús sólo para hacerse rico (véase 9.12b). Así que renunció a sus «derechos» por amor a los demás. Ahora le pide a los cristianos corintios que comen la carne ofrecida a los ídolos, que cedan su derecho cuando no hacerlo resulte destructivo para la fe de otros cristianos. En otras palabras, les pide que sigan su ejemplo cediendo sus derechos, aun cuando sean *libres* para comer carne. GeCL traduce el versículo 9.1a: «Tómenme como ejemplo. ¿Acaso no soy libre? ¿Acaso no soy apóstol?»

Al igual que quienes insisten en su libertad de reclamar derechos, Pablo afirma que él también es libre de insistir en los suyos, pero que no lo ha hecho. La forma en que Pablo expresa esto, sin embargo, es bastante escueta: «¿No soy libre?» Los traductores deben entonces, «descomponer» estas palabras y decir algo como: «Ustedes que insisten en sus derechos, tómenme como ejemplo. ¿Acaso no soy libre para insistir también en los míos?»

3. Términos difíciles en las cartas de Pablo

En las cartas de Pablo aparecen repetidas veces ciertas palabras y expresiones. Dos de ellas, cuyo significado y traducción ha sido tema de muchos debates, son la palabra «justificar» y sus términos relacionados, y la expresión «en Cristo».

3.1. *Justicia/justificar/justificación.* La traducción tradicional de Romanos 1.17 dice: «Porque en el evangelio la justicia de Dios se revela» (RVR). En los siglos pasados, los lectores solían entender «la justicia de Dios» como algo que apuntaba principalmente a la moral o el carácter ético de Dios. En este siglo, los eruditos han reconocido que a pesar de que Pablo escribió en griego, su uso de ciertas palabras griegas refleja la influencia de su herencia judía y de su lectura del Antiguo Testamento traducido al griego.

Muchas veces en el Antiguo Testamento la «justicia» de Dios hace referencia a la actividad de Dios de hacer el bien y de hacer que su pueblo volviera a tener una relación correcta con él. La «justicia» de Dios

en Isaías 45.21, 51.5, Salmos 24.5, 31.1, 98.2 y 143.11 es casi un sinónimo de «salvación». El conocer estos antecedentes del uso que Pablo le da a «justicia de Dios» llevó a que los traductores de DHH utilizaran en Romanos 1.17 una traducción de equivalencia dinámica, en vez de una traducción literal: «Pues el evangelio nos muestra de qué manera Dios nos hace justos». DHH indica correctamente que la «justicia de Dios» es una actividad de Dios. Pero Pablo no dice que Dios hace a las personas «justas», sino que las salva restaurando su relación con ellos. GNB afirma más exactamente: «pues el evangelio revela cómo Dios pone a las personas en una relación correcta consigo mismo». Aunque LPD usa una traducción literal de «justicia de Dios», en una nota aclara lo que Pablo quiso decir: «Pablo designa con esta expresión toda la actividad de Dios ordenada a la salvación de los hombres y a la redención del universo».

3.2. *En Cristo.* Las palabras griegas que se traducen «en Cristo» son fáciles de traducir de modo literal en la mayoría de los idiomas del mundo. El problema de la traducción literal es que tiene poco o ningún significado para los lectores. ¿Cómo puede alguien estar «en Cristo»? Pablo parece usar esta expresión de manera bastante vaga, pero puede afirmar generalmente dos cosas: (a) las palabras «en Cristo» vinculan la salvación que Dios da y que los cristianos experimentan por la muerte y resurrección de Jesús (véanse Ro 3.24, 1 Co 15.22, Gl 2.16); y (b) estas palabras también vinculan a un cristiano individual con la comunidad cristiana (véanse Ro 12.5; Gl 3.26-28). GNB suele traducir «en Cristo» como «en unión con Cristo». Esta traducción parece teológicamente correcta, y al mismo tiempo, posiblemente exprese con más claridad el significado a la mayoría de los lectores de hoy.

Problemas especiales de la traducción del Apocalipsis

Si uno le pregunta a un equipo de traductores que esté empezando a trabajar en el Nuevo Testamento cuál libro espera que sea el más difícil de traducir, la respuesta será normalmente la misma: Apocalipsis. Si al final del trabajo se les pregunta a esos mismos traductores cuál libro fue el más sencillo de traducir, la respuesta será normalmente también la misma: Apocalipsis.

Como se afirmó al principio de este capítulo, no se debe suponer que un versículo o pasaje será difícil de traducir sólo porque sea también

difícil de comprender. En muchas ocasiones, es difícil traducir cuando no se tiene claro qué significa un versículo. Pero eso no siempre es así. Por ejemplo, en el Apocalipsis los intérpretes han discutido por años el significado del número 666, relacionándolo con emperadores y papas, con Adolfo Hitler y Ronald Reagan. Quién era la persona que tenía el escritor en mente con exactitud, si es que hubo alguien específico, es algo que sencillamente no sabemos hoy. Con todo, el que los intérpretes no sepan a quién o a qué está aludiendo el número 666 no significa que este versículo sea difícil de traducir.

Esto no implica que el Apocalipsis no presente problemas especiales a la hora de traducirse. Uno de ellos, que se reconoció desde el siglo III, es que el griego de este libro a veces no sigue las reglas normales de la gramática griega. Para algunos eruditos, estos «errores» gramaticales se explican partiendo del supuesto de que el autor pensaba en hebreo o arameo mientras escribía en griego. Un rápido ejemplo lo ilustrará.

Apocalipsis 22.16a. RVR traduce la primera mitad del versículo de este modo: «Yo, Jesús, he enviado a mi ángel para daros testimonio de estas cosas en las iglesias». La preposición que se traduce como «en [las iglesias]» no es la preposición que uno generalmente esperaría. Si el escritor quiso usar esta preposición particular en la forma en que a veces se usaba la preposición equivalente del hebreo, se podría traducir este versículo así: «para daros testimonio *por el bien de* las iglesias» en lugar de «en las iglesias».

Otra dificultad que surge al traducir Apocalipsis es que el escritor hace referencia a distintos tipos de piedras preciosas en los versículos 21.18-21, las cuales son desconocidas a veces en la cultura de la lengua receptora. Cuando el idioma receptor no tiene nombres para todas estas piedras, los traductores pueden recurrir a varias posibles soluciones: (1) pueden decir «piedras preciosas llamadas...» y listar cuáles son; o (2) pueden simplemente agrupar las piedras desconocidas y decir algo como «y otras gemas/piedras preciosas».

Conclusión

Los problemas de la traducción del Nuevo Testamento no son realmente nada diferentes de los que presenta la traducción de otros escritos antiguos. Los traductores deben primero determinar cuál es el texto correcto con base en los manuscritos existentes. Luego deben

lidiar con los significados de palabras, expresiones, costumbres y construcciones gramaticales que sean poco comunes y desconocidos.

Los traductores deben tomar muchas decisiones en cuanto al texto y su interpretación. Deben también decidir cómo expresar el significado correcto de manera clara y natural dentro del idioma receptor. Hay muchas buenas traducciones del Nuevo Testamento, pero ninguna es perfecta. Y quizás así deba ser, para que nuestra fe se centre en nuestro Señor y no en el libro que da testimonio de él.

Libro recomendado

Margot, Jean-Claude. *Traducir sin traicionar.* Teoría de la traducción aplicada a los textos bíblicos. Trad. del francés por Rufino Gody. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.

Quinta parte:

Lingüística y métodos de traducción

LINGÜÍSTICA Y TRADUCCIÓN

L. Ronald Ross Verdmark

Introducción

Quienes participan en la traducción de la Biblia necesariamente trabajan con un mínimo de dos idiomas, y a veces más: la lengua de la cual se esté traduciendo (o sea, la **lengua-fuente**) y la lengua a la cual se esté traduciendo (es decir, la **lengua-receptora**). El traductor de la Biblia debe comprender muy bien la lengua-fuente y poder comunicar con naturalidad el mismo mensaje a personas que hablan una lengua diferente, que viven en una época diferente y que ven el mundo con los ojos de una cultura diferente.

Se trata de una tarea bastante difícil, y el traductor de la Biblia necesita toda la ayuda que se le pueda dar. Idealmente, debe conocer bien las lenguas bíblicas. También debe poseer un dominio excepcional de la lengua receptora, y tiene que manejar muy bien una lengua internacional que le dé fácil acceso a comentarios, concordancias, diccionarios bíblicos y demás libros de consulta.

El quehacer del traductor de la Biblia a cada paso lo pone en contacto con lenguas particulares y con el lenguaje en general. Tiene que ser capaz de captar los matices más sutiles del texto fuente, y de verterlos fiel y eficazmente al idioma receptor, en el cual probablemente se expresen de manera muy distinta. Debe ser sensible a los diversos estilos lingüísticos que caracterizan a los diferentes géneros que se encuentran en el texto bíblico, tales como la narrativa, la poesía, las parábolas, las profecías y los sermones. Debe comprender y manejar una multiplicidad de figuras tales como la metáfora, el símil, la metonimia y la sinécdoque. Cuando en la lengua fuente se topa con estructuras que no se usan en la lengua receptora, debe saber por medio de qué estructuras se logra captar en ésta los mismos efectos.

Por ejemplo, en la Biblia abundan las preguntas retóricas, aquellas preguntas que no constituyen auténticas peticiones de información, sino que son una forma indirecta de hacer afirmaciones. «¿Acaso yo nací ayer?» es una forma indirecta de decir: «No nací ayer», que a su vez es

una forma figurada de decir: «No soy ningún ignorante». Pero el recurso de las preguntas retóricas, ¿se usa en la lengua receptora? Y si no se usan, ¿cuál es la mejor forma de traducirlas? Y si existen, ¿requieren una respuesta explícita? En muchas lenguas la pregunta basta por sí sola, pero en otras hay que contestarla: «¿Acaso yo nací ayer? ¡Claro que no!»

La Biblia está escrita en un lenguaje humano, y tiene, por consiguiente, todas las características comunes al lenguaje humano. El texto bíblico contiene numerosas ambiguëdades, frases oscuras, construcciones complicadas, oraciones incompletas, variación estilística, peculiaridades dialectales y *anacoloutha*.[1]

En vista de lo anterior, es evidente que le conviene al traductor de la Biblia aprender todo lo que pueda sobre el lenguaje, su estructura, la forma en que funciona, el modo en que la gente lo emplea, y la forma en que lenguas no emparentadas pueden y no pueden diferir unas de otras. Quizá la mejor forma de aprender sobre el lenguaje humano sea estudiar lingüística, disciplina que puede definirse *grosso modo* como el estudio científico del lenguaje humano. En lo que sigue, vamos a echar un vistazo a ciertos aspectos en que la lingüística puede contribuir a la traducción de la Biblia y al estudio de la Biblia en general.

Primero examinaremos algunas de las dificultades particulares que plantean las traducciones para públicos especiales, y luego veremos la contribución que pueden hacer algunas de las diferentes especializaciones dentro de la lingüística.

Traducciones para públicos especiales

Supóngase que a un equipo de traductores se le encarga traducir una Biblia para nuevos lectores, o para niños. Tales lectores requieren de una traducción redactada en lenguaje sencillo. Este es precisamente el tipo de traducción que se necesita la mayoría de la veces, cuando la lengua receptora es una lengua indígena cuyos hablantes no tienen la costumbre de leer muy a menudo. Pero ¿qué significa «lenguaje sencillo»?

Vocabulario. Alguno dirá que emplear un lenguaje sencillo significa usar «palabras fáciles». Y se podría preguntar: ¿Cuáles son las palabras

[1] Una construcción gramatical incoherente. Por ejemplo: «La verdad es que yo ... a mí no me gusta».

fáciles? Quizá alguno piense que las palabras sencillas son las más cortas, pero en realidad no es así. Es probable que más personas sepan el significado de «revolucionario» que el de «peal». No siempre es fácil definir lo que se quiere decir con «palabras fáciles», pero sin duda hay alguna relación entre «fácil» y «común». Es decir, generalmente las palabras más fáciles serán las que se usan más y son, por tanto, más conocidas. Por ejemplo, en lugar de usar la palabra «apóstol», tal vez sea más conveniente decir «los amigos más cercanos a Jesús». «Discípulos» podría sustituirse por «seguidores de Jesús».

Estructuras. Para escribir en lenguaje sencillo, no basta con emplear palabras comunes y corrientes. De alguna manera habrá que modificar también la estructura. Pero ¿como? Una cosa que se puede hacer es procurar usar oraciones relativamente cortas. Los niños y los nuevos lectores tienden a leer muy despacio, de modo que cuando se ven obligados a leer oraciones muy largas, a menudo pierden el hilo y tienen que empezar de nuevo.

También se deben evitar las oraciones que tengan más de un nivel de subordinación, porque con cada subordinación que se añade se complica más el proceso de interpretar la oración. Al mismo tiempo, se debe emplear un mínimo de frases parentéticas, las cuales interrumpen el flujo natural de la oración. Veamos un ejemplo concreto, tomado de Romanos 2.3:

> «¿Y piensas esto, oh hombre, tú que juzgas a los que tal hacen, y haces lo mismo, que tú escaparás del juicio de Dios?» (RVR)

El verbo «pensar» está separado de su complemento: «que tú escaparás del juicio de Dios», por un apóstrofe[2] y dos cláusulas, lo cual dificulta considerablemente su lectura. Este versículo se puede desenredar bastante si se cambia el orden de algunas cosas y se eliminan algunos paréntesis, etc. Veamos otra traducción posible:

> «Y tú que juzgas a otros por hacer lo mismo que tú, ¿crees que escaparás del juicio de Dios?»

Estructuralmente, la oración todavía no es muy sencilla; tiene más de un nivel de subordinación, y el sujeto *tú* está muy lejos de su verbo:

[2] Figura retórica que consiste en interrumpir el discurso con el fin de dirigir la palabra vehementemente a una o más personas. En este caso se trata de la frase «oh hombre».

«creer». Sin embargo, el orden de los diferentes elementos es mucho más natural, y por eso el versículo resulta fácil de leer.

En algunas lenguas hay la tendencia a expresar los acontecimientos mediante sustantivos en vez de verbos. A este fenómeno se le ha llamado *nominalización*. Esta práctica tiene varias consecuencias. A veces ahorra espacio. Con los sustantivos generalmente se pueden omitir los sujetos y complementos. Pero también se omiten el tiempo, el aspecto, el número y la persona, información que nos da el verbo por medio de sus desinencias. Y el lector está obligado a *inferir* toda esa información porque ha quedado implícita. Pero cuanta más información tenga que inferir el lector, tanto mayor será el esfuerzo que deba hacer para entender lo que está leyendo. Y al nuevo lector, sea niño o adulto, hay que reducirle el esfuerzo, no aumentárselo.

Veamos un caso concreto. Marcos 1.4 se ha convertido en una especie de ejemplo clásico de nominalización. A continuación aparece el texto de la Reina-Valera, el cual reproduce bastante literalmente el texto griego:

> «Y apareció Juan bautizando en el desierto y predicando el bautismo de arrepentimiento para perdón de pecados».

Este pasaje se considera como ejemplo clásico porque, en un solo versículo, se encuentran cuatro casos de nominalización. Los cuatro sustantivos que representan acontecimientos son: *bautismo, arrepentimi ento, perdón* y *pecado*. No se le dice al lector quién debe bautizar a quién, ni quién se arrepiente, ni quién va a perdonar a quién, ni quién pecó. Por supuesto que mucha de esa información, si no toda, se puede inferir. Pero eso implica que el lector tiene que *interpretar* el versículo, y recuérdese que se pretende reducir lo más posible la necesidad de inferir el sentido de un texto cuando se trata de nuevos lectores.

La comunicación es una empresa altamente inferencial. Sería poco natural, por tanto, tratar de eliminar la inferencia del proceso. Sin embargo, si se puede lograr que el nuevo lector tenga que depender menos de ella, se le facilitará notablemente la lectura. Compárese la siguiente traducción de Marcos 1.4 con la de la Reina-Valera en cuanto a claridad y facilidad de lectura:

> «Y apareció Juan bautizando en el desierto y predicando que **la gente** debía arrepentirse de **sus** pecados y ser bautizada para que **Dios** pudiera perdonarla».

En esta versión queda claro quiénes debían arrepentirse, quiénes habían pecado, quiénes debían ser bautizados y quién los va a perdonar. Al lector no se le pide suplir tanta información, sino que el texto mismo se la da, y eso implica que tendrá que invertir menos esfuerzo para captar el significado del pasaje.

Hay otras muchas formas en que podemos hacer el lenguaje más sencillo para los nuevos lectores. La sustitución de figuras literarias de difícil interpretación, el hacer explícita la relación entre oraciones contiguas, la eliminación de ciertos tipos de relación muy complejos, la inclusión explícita de material que se halla solo en forma implícita en el texto fuente, etc. El hacer bien este tipo de ajustes al texto implica un conocimiento de por lo menos ciertas facetas de la lingüística. De hecho, ha sido por medio de los estudios lingüísticos como se ha llegado a comprender en qué consiste la sencillez y la complejidad en el lenguaje. La contribución de esta disciplina a la traducción de la Biblia es indisputable.

La fonología

La lingüística es una ciencia polifacética, quizá porque es polifacético también su objeto de estudio. Se compone de varios niveles de estructura. Por ejemplo, hay un sistema de «sonidos» que se combinan unos con otros –de acuerdo con un conjunto de reglas muy específicas– para formar trozos más grandes de lenguaje que podrían llamarse (simplificando bastante) «palabras». El estudio de los sistemas de sonidos (o sonidos sistemáticos) se denomina «fonología».

La fonología no es la especialidad más útil en la traducción de la Biblia. Sin embargo, en algunas ocasiones hay que dotar a una lengua de un sistema de escritura antes de poder iniciar la traducción. Un dominio de la fonología general y de la fonología específica de la lengua en cuestión es indispensable para la creación de una ortografía que sea eficiente y fácil de aprender.

La fonología entra en juego también cuando se hace necesario adaptar a la lengua receptora nombres propios de la lengua fuente. Puede ser que en la lengua receptora haya reglas muy estrictas en cuanto a la acentuación de las palabras, los grupos consonánticos que pueden (o no) aparecer al principio o al final de un vocablo, la influencia que ejercen unos sobre otros los sonidos contiguos. A la hora de adaptar

los nombres propios, conviene hacerlo de acuerdo con las reglas fonológicas de la lengua receptora, para facilitar su pronunciación.

La semántica léxica

La semántica podría definirse en términos generales como el estudio del significado lingüístico. Algunos semantistas analizan el significado de las proposiciones (esto es, afirmaciones). La semántica léxica se limita al estudio del significado de las palabras aisladas, es decir, sin ningún contexto.

Rasgos semánticos. Probablemente la mayoría de las personas no se ha percatado de que el significado de una palabra consiste en realidad en un conjunto de rasgos semánticos. Para ilustrar con un ejemplo sencillo:

	+humano	
	-femenino	+femenino
+adulto	hombre	mujer
-adulto	niño	niña

Se están manejando tres rasgos semánticos, cada uno de los cuales tiene un valor positivo y otro negativo. Este cuadro permite ver que el significado de la palabra «hombre» consta de tres rasgos: +humano, -femenino, +adulto. Si se compara «hombre» con «mujer», se verá que se distinguen por un solo rasgo: +/-femenino. Si se compara «hombre» con «niña», sin embargo, se notará que hay una diferencia de dos rasgos: +/-femenino y +/-adulto. No todos los objetos presentan un cuadro tan simétrico y, de hecho, no siempre es tan fácil identificar tres o cuatro rasgos tan claros. Sin embargo, el concepto de rasgos semánticos se ha podido aprovechar para estudiar la sinonimia y la antonimia, y se ha utilizado también en la comparación de piezas léxicas de lenguas diferentes.

La polisemia. Una de las lecciones que se han aprendido de la semántica léxica es que la inmensa mayoría de las palabras tiene varios

sentidos o acepciones. Esta multiplicidad de significados se denomina *polisemia*. El sentido que una palabra tenga en un momento dado se deriva del entorno en que se encuentre. Muchas palabras tienen un significado elemental o primario y otros secundarios. Piénsese por un momento en el verbo «correr». Sin duda, el primer sentido que se nos viene a la mente es el de desplazarse rápidamente de un lugar a otro con pasos largos que son saltos, pues se levanta un pie antes de haber apoyado el otro.[3] Pero tiene también numerosos sentidos secundarios, como se puede ver a continuación:

a. Recorrer: Juan ha corrido medio mundo.
b. Transcurrir: El tiempo corre.
c. Propagarse: Hace correr rumores, corre la voz, etc.
d. Ser admitida como válida una cosa.
e. Ser devengada una retribución: No le empieza a correr el sueldo hasta el 15 del mes.
f. Cambiar una cosa de sitio: Corrió los botones un centímetro a la derecha.
g. Lidiar toros: ayer corrimos dos toros.
h. Experimentar: correr peligro, aventuras.
i. Hacer de corredor en operaciones comerciales.

Lo anterior tiene importantes implicaciones para la traducción, porque aunque una palabra de la lengua fuente tenga el mismo significado primario que una palabra correspondiente de la lengua receptora, casi nunca comparten los significados secundarios. Es obvio, entonces, que sería un error garrafal traducir siempre una palabra dada de la lengua fuente por una misma palabra de la lengua receptora, porque cuando la palabra de la lengua fuente está empleada en uno de sus sentidos secundarios no coincidirá semánticamente con la palabra de la lengua receptora. Sin embargo, aunque hemos dicho que es obvio el error, es precisamente el que se ha cometido repetidamente en muchas traducciones tradicionales de la Biblia.

El significado primario de la palabra griega *sarx* es literalmente «carne». No obstante, en el griego del primer siglo tenía otros sentidos secundarios que no coinciden para nada con los sentidos secundarios de la palabra española «carne».

[3] *Gran diccionario general de la lengua*. Vox, 1990.

Entre otros podrían citarse:

a. carne (literal, de un cuerpo) (Lc 24.39)
b. pobres cuerpos (2 Co 7.5)
c. hombres de mi propia raza (Ro 11.14)
d. todo el mundo (Hch 2.17)
e. naturaleza baja (Ro 8.3)
f. hombres débiles (2 Co 10.3)
g. normas humanas (1 Co 1.26)

Los traductores de importantes versiones, tales como la Reina-Valera, en español, y la *King James*, en inglés, adoptaron la política de traducir *sarx* por «carne» («flesh», en inglés) en todos los contextos, sin importar el sentido que tuviera en cada uno. Como consecuencia, muchas generaciones de cristianos hemos tenido que «adivinar» el significado de «carne» en el lenguaje de la Biblia, o esperar que algún pastor nos lo explique.

Gracias en gran medida al estudio sistemático de la semántica, sería difícil que hoy día se volviera a caer en la misma trampa. Si se buscan estos mismos pasajes en la Versión *Dios Habla Hoy* (DHH), se verá que se ha hecho un esfuerzo por traducir *sarx* de la manera más clara posible en castellano.

La sociolingüística

La sociolingüística es el estudio del lenguaje dentro de un contexto social. Al sociolingüista le interesa investigar cómo emplea la gente su lengua cotidianamente para comunicarse con sus congéneres. Uno de los enfoques más comunes es el de la *variación*. Cualquier sociedad compleja se caracteriza por la variedad: hay niños, jóvenes, adultos y ancianos; hombres y mujeres; grupos dominantes y grupos dominados; gente erudita y gente ignorante. Pero, en realidad, esta es una descripción simplista en la mayoría de los casos, porque no existe únicamente esta polaridad. Por lo general, la gente se acomoda en algún punto de una multitud de *continuums* de edad, status social, etc.

Los sociolectos. La sociolingüística ha demostrado muy a las claras que la tremenda variedad social que se encuentra en cualquier sociedad de cierto tamaño se refleja con sorprendente precisión en la lengua. Cada grupo social tiene su propia forma de hablar, y se distinguen unos

de otros por medio de diferencias fonéticas, léxicas, gramaticales, etc. Esto significa que todo hablante se expresa como miembro de un género, de una generación, de una clase social, y de un determinado grupo étnico. Es decir, su forma de hablar viene a ser una especie de carnet de identidad, y apenas oímos hablar a un desconocido, lo catalogamos como miembro de un grupo u otro. Estos diferentes modos de hablar se denominan dialectos sociales, o sociolectos.

Registros. En el párrafo anterior se vio que cada grupo social que de verdad funcione como tal tiene su propio sociolecto. Esto es, la diversidad lingüística refleja la diversidad social. Pero no toda la variación lingüística distingue un grupo social de otro. Hay variedad también en el lenguaje de cada individuo. Todos tenemos distintas maneras de hablar, según las circunstancias en las que estemos, y a esos diferentes estilos se les llama *registros*.

Pero ¿cuáles son las circunstancias que determinan el estilo? Algunos sociolingüistas han sugerido las siguientes: el *medio*, el *tema*, el *propósito* del hablante, y la *relación personal* que haya entre los interlocutores.

Con el término *medio* se ha querido aludir a las diferencias que hay entre el lenguaje oral y el escrito. Aunque no hay un consenso en cuanto a cuáles sean esas diferencias, no cabe duda que el lenguaje escrito es más coherente y menos redundante, por la sencilla razón de que el que escribe dispone de tiempo para planificar lo que va a decir, y de la oportunidad de corregirlo si no le agrada cómo ha quedado. Por otro lado, el lenguaje escrito tiene menos acceso que el oral a elementos suprasegmentales como la entonación, y tiene que valerse de recursos gramaticales para lograr los mismos efectos. Algunos investigadores sostienen que el lenguaje escrito es, sintácticamente, más complejo. Pero antes de hacer aseveraciones como esta última, es recomendable tener presente que tanto el lenguaje escrito como el oral poseen numerosos estilos. No hay por qué suponer que todo lo que se escribe ha de ser sintácticamente complejo.

El *tema* de la conversación también influye en el estilo que se adopte. Cuando se está tratando algún tema académico, se tiende a utilizar un estilo o registro más formal. Por lo general, se considera inapropiado emplear un estilo coloquial para disertar sobre la filosofía hegeliana, como lo sería también adoptar un estilo altisonante para conversar con un amigo sobre la pesca.

El *propósito* de la comunicación afecta muy notoriamente el estilo. Si el hablante se propone convencer, persuadir, instruir, amenazar, impresionar y entusiasmar al oyente, hará los ajustes estilísticos necesarios para lograr su propósito. Sería absurdo emplear un estilo amenazante para instruir.

Pero ¿qué tiene que ver todo esto con la traducción? La respuesta definitiva es: Mucho. Cada vez que una persona se comunica verbalmente con otra –sea por escrito u oralmente– tiene que utilizar algún estilo. Eso significa que el texto fuente estará escrito en un estilo particular, y que ese estilo identificará al autor y revelará mucho del contexto del escrito. Muchos textos contienen una gran variedad de estilos, y éstos constituyen parte integral de aquéllos. El traductor no puede prescindir del estilo del texto original y traducir en el que le guste más. Debe tener la capacidad de discernir los estilos del autor, y de reproducirlos en la lengua receptora de la manera más apropiada posible.

La Biblia es un libro enormemente polifacético. Su texto lo redactó una multitud de hombres diferentes que hablaban lenguas distintas y vivieron en épocas separadas, en algunos casos, por milenios. Contiene una gran variedad de géneros: historia, poesía, oráculos, profecía y otros, cada uno de los cuales tiene su propio estilo. Marcos tiene un estilo muy diferente del de Mateo, y el estilo del apóstol Pablo difiere notoriamente del de cualquiera de los evangelios, en parte porque Pablo era quien era, y en parte porque escribía epístolas y no evangelios. Si el traductor deja de estar atento a esas diferencias, y traduce todo en un mismo estilo, las consecuencias pueden ser nefastas.

Deixis social o relaciones interpersonales. También influye en la selección del registro la **relación personal** que exista entre los interlocutores. Todas las lenguas tienen alguna manera de indicar la naturaleza de esta relación. ¿Se conocen? ¿Son amigos? ¿Pertenecen a una misma clase social? Uno de los dos ¿es mayor, más poderoso o más rico que el otro? No utilizamos el mismo lenguaje para dirigirnos a un niño de seis años de edad que a un famoso especialista a quien nos acaban de presentar. Ni acostumbramos saludar a un desconocido como saludamos a un amigo de la infancia. Incluso, a menudo se indica el tipo de relación que hay entre los interlocutores y las personas acerca de las cuales está hablando.

Diferentes lenguas expresan tales relaciones de manera diferente y con diversos grados de complejidad. Algunas lenguas las expresan

gramaticalmente, por medio de pronombres especiales o desinencias verbales. Así lo hace, por ejemplo, el español. Otras lenguas codifican de otra manera esta información. Uno de los recursos que utiliza el inglés es el uso –o no– de títulos, y diferentes tipos de saludo. Hay lenguas en el sureste de Asia en las que un elevado porcentaje de su léxico se ajusta al nivel social de la persona con quien se esté hablando. Hay lenguas que expresan muchos niveles sociales diferentes, y las hay que distinguen solo dos.

En español, quienes se sienten cercanos o solidarios normalmente se tratan de «tú», mientras que dos personas que no se conozcan, o que por alguna razón no se sientan solidarias, se tratarán de «usted». Hay formas verbales que corresponden a estos pronombres («tú cantas/usted canta»).

Estos mismos pronombres y desinencias verbales se utilizan para indicar que una relación se basa en el poder relativo de las personas. Si uno de dos interlocutores es mayor, ocupa un puesto social más relevante, o es más poderoso, generalmente tratará al otro de «tú», en tanto que el otro lo tratará de «usted». Por supuesto que no es tan sencillo. Otros muchos factores inciden en la selección de un pronombre u otro, incluidas la personalidad y crianza de los dos interlocutores. Aquí no podemos sino describir a grandes rasgos la situación.

En ninguna traducción española de la Biblia este hecho importante de la lengua se había tomado en cuenta. Apegándose a la estructura de las lenguas bíblicas, los traductores habían empleado «tú» exclusivamente, cualquiera que fuera la relación entre dos interlocutores. Por supuesto que el uso exclusivo de «tú» da la impresión –absolutamente errónea– de que todas las personas que se dirigen la palabra en la Biblia eran amigos solidarios e iguales en la escala social. Así que, sociolingüísticamente hablando, el español de la Biblia no era verdaderamente español. Pero la sociolingüística nos ha hecho más conscientes de la variación en el uso social del lenguaje, y su influencia comienza a hacerse sentir en la traducción de la Biblia. Veamos algunos ejemplos tomados de la versión Reina-Valera.

> «**Pon ahora tu** mano debajo de mi muslo, y **te** juramentaré por Jehová, Dios de los cielos y Dios de la tierra, que no **tomarás** para mi hijo mujer de las hijas de los cananeos, entre los cuales yo habito; sino que **irás** a mi tierra y a mi parentela, y **tomarás** mujer para mi hijo Isaac». (Gn 24.2b-4.)

En este texto, Abraham está hablando con su criado. Nos parece bastante natural que un hombre rico y viejo trate de «tú» a su criado. Pero ¿qué sucede cuando el criado le responde a Abraham?

> «Y el criado le respondió: Quizá la mujer no querrá venir en pos de mí a esta tierra. ¿Volveré, pues, **tu** hijo a la tierra de donde **saliste**?» (Gn 24.5.)

Esta vez está hablando el criado, y aunque se dirige a su amo, igual le habla de «tú», cosa que ya no nos parece tan natural. Sin embargo, como se dijo anteriormente, en toda la Biblia Reina-Valera sólo se usa el «tú» en singular y el «vosotros» en plural, cualquiera que sea la naturaleza de la relación.

Sin embargo, los traductores de la versión Dios Habla Hoy estaban mucho más conscientes de la realidad sociolingüística de la lengua (quizá porque entre los miembros del equipo de traductores se encontraban varios lingüistas), y el resultado fue la primera Biblia en español en que se emplea tanto «tú» como «usted», con el fin de diferenciar relaciones solidarias y no solidarias. Esto le da a la traducción un sabor muchísimo más natural. En DHH, el criado responde usando «usted», reflejando de manera natural en español la relación que había entre el amo Abraham y su criado.

> «Pero si la mujer no quiere venir conmigo, ¿qué hago? ¿Debo entonces llevar a **su** hijo a la tierra de donde **usted salió**?» (Gn 24.5.)

Este es un adelanto sumamente importante. Se había creado una especie de «español bíblico», del que quedaba eliminado un elemento esencial de la lengua, y es de esperar que otras versiones españolas de la Biblia sigan el ejemplo de la DHH.

El lenguaje inclusivo. Varios lingüistas, particularmente mujeres como Robin Lakoff, han señalado la propensión de muchos idiomas a «favorecer» a los hombres en perjuicio de las mujeres. Esto sucede en las lenguas europeas y, sin duda, en otras muchas. Esta **actitud promasculina** se evidencia también en nuestras traducciones tradicionales de la Biblia, lo cual refleja la actitud promasculina de las sociedades que las produjeron.

Como ejemplo de este parcialidad masculina se podría citar la forma en que se han traducido dos palabras griegas: *anthropos* y *aner*. Ambas

han solido traducirse por «hombre», pero en realidad la primera significa también «ser humano» (en contraposición a dioses y animales), y así debe traducirse cuando se emplea genéricamente. Veamos un ejemplo concreto:

> «Le respondieron los judíos, diciendo: Por buena obra no te apedreamos, sino por la blasfemia; porque tú, siendo **hombre**, te haces Dios». (Jn 10.33.)

En este versículo, *anthropos* obviamente tiene el sentido de «ser humano», aunque se ha traducido por «hombre». Podríamos contribuir a disminuir esta actitud promasculina tan prevalente en nuestras traducciones si pusiéramos: «tú, siendo sólo un ser humano, te haces Dios». Como este ejemplo hay centenares más.

El poder acumulativo de este y otros muchos casos parecidos, que se repiten *ad infinitum*, produce un texto con fuerte sabor masculino. En tales traducciones las mujeres se vuelven casi invisibles porque, salvo cuando se hace referencia específica a ellas, se pierden en la masculinidad preponderante del texto. Esto en modo alguno justifica los intentos recientes de producir una Biblia desprovista de géneros en la que ya ni Jesús figura como hombre, pero es importante corregir los casos genuinos de parcialidad masculina del traductor.

La sociolingüística nos ha hecho más conscientes de este problema y nos ha ayudado a encontrarle soluciones. Hoy día, muchas instituciones –incluidas las Sociedades Bíblicas Unidas– recomiendan el uso de lo que se ha denominado **lenguaje inclusivo**. Se trata de un lenguaje en el que se procura evitar a toda costa la masculinización del texto. Esto es particularmente importante en el caso de las traducciones de la Biblia, por cuanto sabemos que el amor de Dios cubre por igual a todos los seres humanos, y el mensaje de ese amor, comunicado por medio de su Palabra, es para cada uno de ellos (¡y de ellas!).

La sociología lingüística. Hay una disciplina que algunos consideran distinta de la sociolingüística, y que han llamado *sociología lingüística*. La sociolingüística estudia la lengua misma como instrumento de interacción social. La sociología lingüística, en cambio, estudia problemas como el bilingüismo a nivel de pueblos, la diglosia, etc. Aunque parezca improbable, la sociología lingüística también tiene que ver con la traducción de la Biblia, si bien su relación es más indirecta.

Las Sociedades Bíblicas Unidas, antes de tomar la decisión de traducir la Biblia a una nueva lengua, tienen que comprobar que se trata de un proyecto viable. Primero hay que establecer la necesidad de la traducción. ¿Qué tan numerosa es la población? ¿Qué porcentaje de ella son creyentes? ¿Existen en la comunidad iglesias establecidas que utilicen la lengua en sus cultos? ¿La presente generación de niños está aprendiendo la lengua? ¿Los niños reciben su instrucción por medio de la lengua? ¿Qué porcentaje de los creyentes sabe leer?

Todos estos factores influyen en la decisión de traducir o no la Biblia a una lengua dada, de modo que lo primero que hay que hacer en muchos casos es un estudio sociológico-lingüístico. Si no hay en la comunidad personas bilingües a quienes se pueda capacitar como traductores, ¿quién hará la traducción? Y si no hay una vigorosa iglesia establecida en la comunidad ni existen creyentes, ¿quiénes la leerán si se hace? Por otra parte, si hay una iglesia y miles de creyentes, pero muy pocos saben leer, quizá haya que pensar en realizar otro tipo de traducción menos tradicional, por ejemplo, en casetes. Si el estudio sociológico-lingüístico revela que la mayoría de los adultos son bilingües y los niños ya no tienen como lengua materna el idioma de la comunidad, podemos presumir que esa lengua irremediablemente se extinguirá cuando desaparezca la presente generación de adultos. En tales casos, es probable que los recursos de la Sociedades Bíblicas puedan invertirse mejor en otra comunidad en la que el futuro de la lengua y la cultura esté más consolidado y la necesidad de una traducción sea más apremiante.

El análisis del discurso

Los gramáticos tradicionales se han consagrado al estudio de la oración y sus componentes. En realidad, la oración siempre se ha considerado como la unidad fundamental de la comunicación, la unidad más grande en la que se puede hablar significativamente de estructura lingüística. Conceptos gramaticales tan fundamentales como **sujeto, predicado, complemento directo** y **voz pasiva** están arraigados en el concepto de oración, y no cabe la menor duda de que los innumerables estudios sintácticos que se han realizado sobre diversos aspectos de la oración nos han enseñado muchísimo acerca del lenguaje humano.

Sin embargo, algunos lingüistas se han convencido de que hay unidades más grandes de lenguaje que también son lingüísticamente significativas.

Esas unidades más grandes generalmente constituyen *un discurso*. Claro que los discursos no tienen que ser muy largos. Algunas veces hasta podría haber un discurso de una sola palabra, aunque en tales casos es dudable que el analista del discurso encuentre mucho que analizar. Pero lo característico es que sean más extensos y que constituyan una unidad completa de comunicación. Podríamos pensar por ejemplo en un cuento, en una parábola, o incluso en una novela.

El analista del discurso también se interesa en la estructura de las oraciones, pero el interés que tiene es diferente del que tiene un lingüista tradicional. Este quiere saber mediante qué regla sintáctica se deriva una estructura dada, cuál es su forma subyacente, y cómo todo eso encaja en su teoría sintáctica general. El analista del discurso, en cambio, pretende averiguar cuál es la función de esa estructura dentro del discurso. Es decir, teniendo el hablante o escritor otras opciones, por qué eligió precisamente esa (Marchese, 1988).

Quizá sea útil comparar sus respectivos acercamientos con una estructura específica como la *voz pasiva*. La voz pasiva es una construcción sintáctica en la que el verbo se pone en su forma pasiva y el *paciente* de la acción sustituye al *agente* como sujeto de la oración:

a. Juan bautizó a Jesús. (activa: el agente es sujeto)
b. Jesús fue bautizado por Juan. (pasiva: el paciente es sujeto)

La oración «a» es un ejemplo de la voz activa, y la «b», de la voz pasiva.

Al lingüista tradicional le interesa saber si las oraciones pasivas se derivan o no de oraciones activas. ¿Qué reglas sintácticas tienen que aplicarse? ¿Qué implicaciones tiene todo esto para la teoría que utiliza el lingüista como marco para sus investigaciones?

Asimismo, las oraciones pasivas le interesan al analista del discurso, pero su punto de vista es otro, como lo son también las preguntas que hace. Por ejemplo, pudiendo haber escogido la oración «a», ¿por qué optó el autor por la «b»? Semánticamente significan lo mismo. Pero hay una diferencia importante. En «a» se está hablando acerca de Juan (el agente de la acción), mientras que en «b» se está hablando de Jesús (el paciente de la acción). ¿El autor habrá querido desenfocar al agente, convirtiendo al paciente en tema de la oración? Y de ser así, ¿por qué? ¿Habrá querido anunciar de esa manera un cambio de tema en el discurso?

Es obvio que el lingüista tradicional estudia los fenómenos sintácticos en forma abstracta y en oraciones desprovistas de contexto, mientras

que el analista del discurso los estudia insertos en un contexto, como parte de un verdadero acto de comunicación. Ambos enfoques pueden producir resultados sumamente interesantes, pero se comprenderá que el análisis del discurso es de mayor interés para el traductor, quien también trabaja con textos reales, no con oraciones aisladas, y necesita entender muy bien la estructura de unidades de lenguaje más grandes y las diversas funciones que en ellos cumplen las reglas sintácticas.

Concluimos, entonces, que para traducir bien no basta con reproducir en la lengua receptora las mismas *ideas* que se expresan en la lengua fuente. Hay que reflejar también su estructura a nivel de discurso. Veamos un ejemplo concreto, que se encuentra en Mateo 16.14-15. Jesús se encuentra conversando con sus discípulos:

> ¿Quién dice **la gente** que es el Hijo del hombre? Y ellos respondieron: «Algunos [dicen] que Juan el Bautista, pero otros [dicen] que Elías, y otros Jeremías o uno de los profetas». Y [Jesús] les preguntó: «Y **ustedes** ¿quién dicen que soy?»

En este fragmento sucede algo interesante. Jesús hace dos preguntas muy similares. Sin embargo, sus respectivas estructuras son ligeramente diferentes. Normalmente, cuando se hace una pregunta en español, el sujeto se pospone al verbo: «¿Vino *Juan*?» «Sabes *tú* adónde fue?» «¿Qué piensa *usted* del asunto?» (En todos estos ejemplos el sujeto aparece en bastardilla.) Comparemos ahora las dos preguntas de Jesús:

a. ¿Quién dice **la gente** que es el Hijo del hombre?
V Suj

b. Y **ustedes** ¿quién dicen que soy?
Suj V

En la primera pregunta, el sujeto, «la gente», aparece justamente donde lo esperaríamos, esto es después del verbo «decir». En la segunda, sin embargo, el sujeto, «ustedes», no aparece después del verbo «decir», sino delante de él. En realidad, el sujeto no sólo no aparece después del verbo, sino que ni siquiera se encuentra dentro de la pregunta. La regla que hace posible este cambio sintáctico se conoce con el nombre de **Dislocación a la Izquierda**. Al analista del discurso no le interesa mayor

cosa saber mediante qué reglas sintácticas se generó la segunda pregunta, pero sí le interesa bastante saber *por qué* el sujeto se antepuso al verbo, extrayéndose incluso de la pregunta misma. No hallará la respuesta a su pregunta si la busca únicamente en esta oración, porque se encuentra más allá de ella, y tiene que ver precisamente con la estructura del discurso.

Jesús y sus discípulos venían hablando de lo que decía la gente. «La gente» es el **tema** del discurso. ¿Qué dice la gente? Algunos dicen esto, otros dicen aquello. De pronto Jesús decide cambiar de tema. Ya no quiere seguir hablando de la gente en general. Quiere hablar de los discípulos. Pero un cambio de tema tiene que anunciarse de alguna manera. Y ¿cómo se anuncian los cambios de tema? Las lenguas poseen diferentes estrategias para ello, pero por lo general se hace mediante alguna alteración de la sintaxis que permita destacar el elemento que se va a convertir en el próximo tema del discurso. La Dislocación a la Izquierda extrae un elemento del lugar que le corresponde naturalmente en la oración, y lo coloca al principio para darle más realce.

Al analista del discurso le interesan también las diferentes formas en que se da **cohesión** a un texto. Un texto no es simplemente una retahíla de oraciones inconexas que aparecen (o se emiten) unas tras otras, sino que cada una contiene elementos gramaticales y léxicos que la relacionan con las anteriores, y a veces con las que siguen. La cohesión es sumamente compleja; Halliday y Hasan le dedicaron todo un libro. Aquí apenas podremos tocar la superficie.

En español, una de las formas en que se da cohesión a un texto consiste en omitir el sujeto después de identificarlo la primera vez. En las oraciones posteriores, se expresa únicamente por medio de las desinencias verbales. También el uso de pronombres anafóricos referidos a algún participante mencionado anteriormente provee cohesión, indicando que ese participante sigue vigente en el texto. Las frases adverbiales temporales señalan cuándo sucedió lo expresado en una oración, con respecto a lo expresado en las precedentes. Las conjunciones causales como *por eso, por tanto, por consiguiente* indican que lo que expresa la oración a la que preceden es consecuencia de lo que se ha dicho anteriormente. Estas son sólo algunos modos en que se establece la cohesión de un texto.

A continuación aparece la primera parte de Lucas 2. Pero se le han suprimido muchos de los elementos (pronombres anafóricos, adverbios temporales, etc.) que le dan cohesión al texto. El lector se dará cuenta

de que lo que queda no es realmente un texto; es sólo una serie de oraciones relacionadas temáticamente, pero con poca relación a nivel de gramática. Sin embargo, los elementos cohesivos están tan integrados en la gramática de una lengua que es casi imposible eliminarlos todos.

> El Emperador Augusto ordenó que se hiciera un censo de todo el mundo. Un censo fue hecho siendo Cirenio gobernador de Siria. Todos tenían que ir a inscribirse en su propio pueblo. José salió del pueblo de Nazaret de la región de Galilea. José se fue a Belén, en Judea, donde había nacido el rey David. José era descendiente de David. José fue a Belén a inscribirse junto con María. María estaba comprometida para casarse con José. María se encontraba encinta. Llegó a María el tiempo de dar a luz. Nació en Belén el primer hijo de María. María envolvió a su primer hijo en pañales. María acostó a su primer hijo en el establo. No había alojamiento para José, María y el primer hijo de María.

Podríamos volver a convertir en texto las oraciones inconexas del ejemplo anterior, de la siguiente manera. Las palabras y frases que aparecen en negrita son los elementos cohesivos que se eliminaron de la primera versión del texto.

> **Por aquel tiempo**, el emperador Augusto ordenó que se hiciera un censo de todo el mundo. **Este primer censo** fue hecho siendo Cirenio gobernador de Siria. Todos tenían que ir a inscribirse en su propio pueblo. **Por eso**, José salió del pueblo de Nazaret de la región de Galilea, **y** se fue a Belén, en Judea, donde había nacido el rey David, **porque** José era descendiente de David. Fue **allá** a inscribirse, junto con María, que estaba comprometida a casarse con **él y** se encontraba encinta. **Y** sucedió que **mientras estaban en Belén**, le llegó a María el tiempo de dar a luz. **Y allí** nació **su** primer hijo, **y lo** envolvió en pañales **y lo** acostó en el establo **porque** no había alojamiento para **ellos** en el mesón.

La comparación de ambas versiones del pasaje le dará al lector una idea general de lo que es la cohesión. Sin embargo, debe quedar claro que no todos los elementos que le dan cohesión al pasaje aparecen escritos en negrita, sino únicamente los que se eliminaron del texto

inicialmente. Hay muchos otros elementos cohesivos que había que dejar con el fin de que el pasaje se pudiera comprender y no violara muchas reglas gramaticales, como por ejemplo, de concordancia. La terminaciones de todos los verbos conjugados, la interacción de los diferentes tiempos y aspectos verbales, la repetición de los nombres propios *José*, *David* y *María*, y de otros vocablos clave como *inscribirse*, así como el uso de términos pertenecientes a un mismo campo semántico (*estar comprometida, casarse; estar encinta, dar a luz, nacer, primer hijo, envolver en pañales; establo, mesón, alojamiento*) todos contribuyen a la cohesión del pasaje.

En las narraciones naturales, hay material que se coloca en primer plano y otro que se pone en segundo plano. El material que aparece en primer plano es el que el narrador considera como el más esencial. Viene siendo la columna vertebral de la narración, los acontecimientos principales. El material que se pone en segundo plano generalmente nos describe el escenario de la acción, nos ubica en el tiempo y en el espacio.

Pero ¿cómo se indica lingüísticamente cuál material está en primer plano y cuál en segundo? En realidad, diferentes idiomas utilizan estrategias distintas. En algunas lenguas, incluidas las derivadas del latín, suele hacerse por medio de la interacción de dos tipos de aspecto verbal: el *perfectivo* y el *imperfectivo*. El aspecto es la perspectiva especial desde la cual el hablante ve la acción expresada por el verbo, y en español éste se indica por medio de las terminaciones verbales igual que el tiempo. El perfectivo se emplea cuando se quiere enfocar especialmente el inicio de un acontecimiento o bien el acontecimiento como un todo. El imperfectivo se usa cuando el hablante se quiere referir a un momento en que se encontraba el acontecimiento en el *proceso* de llevarse a cabo.

Volvamos a ver ahora el mismo pasaje de Lucas 2. Todos los verbos con aspecto perfectivo aparecen en **letras negritas** y los imperfectivos aparecen *en bastardillas*. Nótese que los verbos perfectivos expresan acontecimientos esenciales a la acción de la narración, mientras que los verbos imperfectivos describen el contexto en que transcurren esos acontecimientos.

Por aquel tiempo, el emperador Augusto **ordenó** que se hiciera un censo de todo el mundo. Este primer censo fue hecho siendo Cirenio gobernador de Siria. Todos *tenían* que ir a inscribirse en su propio pueblo. Por eso, José **salió** del pueblo de Nazaret de la región de Galilea, y **se fue** a Belén, en Judea, donde había nacido el rey David, porque José

era descendiente de David. **Fue** allá a inscribirse, junto con María, que *estaba comprometida* a casarse con él y *se encontraba encinta.* Y **sucedió** que mientras *estaban* en Belén, le **llegó** a María el tiempo de dar a luz. Y allí **nació** su primer hijo, y lo **envolvió** en pañales y lo **acostó** en el establo porque no *había* alojamiento para ellos en el mesón.

El traductor de la Biblia tiene que analizar bien cómo se coloca material narrativo en el primero y segundo planos en la lengua de la que está traduciendo. Luego, al abocarse a la traducción de un pasaje específico, tiene que identificar cuáles son los elementos del texto que se encuentran en primer plano, y cuáles están en segundo. Finalmente, tiene que saber muy bien cómo se hace lo mismo en la lengua receptora para no poner en primer plano material que en la lengua fuente estaba en segundo plano.

Otro aspecto del análisis del discurso que le interesa al traductor es la estructura que tienen los episodios menores dentro de un discurso mayor. ¿Cómo se señala el principio de un episodio? ¿Hay alguna fórmula mediante la cual se indica que se ha llegado al final? ¿Cómo sabemos, por ejemplo, dónde comienza y dónde termina una parábola?

Es interesante notar cómo se inician los diversos episodios del ministerio de Jesús en los evangelios sinópticos. Con extraordinaria frecuencia, comienzan mencionando algún lugar adonde Jesús se dirigía, o bien de donde salía. Esto se puede ver muy bien en el Evangelio según Marcos, pero lo mismo sucede en los otros evangelios sinópticos. Veamos algunos ejemplos concretos:

Marcos 6.53:	Cruzaron el lago y llegaron a la tierra de Genesaret.
Marcos 7.24:	De ahí se dirigió Jesús a la región de Tiro.
Marcos 7.31:	Jesús volvió a salir de la región de Tiro.
Marcos 8.22:	Después llegaron a Betsaida.
Marcos 8.27:	Después de esto, Jesús y sus discípulos fueron a las aldeas de...
Marcos 9.2:	Seis días después, Jesús se fue a un cerro alto...
Marcos 9.30:	Cuando se fueron de allí, pasaron por Galilea.
Marcos 9.33:	Llegaron a la ciudad de Capernaúm.

Esta característica del texto de Marcos contribuye a darle estructura y cohesión a la narración de la vida de Jesús. Claro que no es este el único recurso de que se vale Marcos para iniciar episodios de la vida de Jesús.

A veces emplea frases adverbiales de tiempo como «Siete días después...» o «Un día...» o «Después de esto...». Lo importante es reconocer que tales frases no sólo nos indican adónde iba Jesús o cuándo hizo tal o cual cosa, sino que están desempeñando también una importante función estructural dentro del discurso.

La traducción bíblica es tan interesante y, a la vez, tan difícil, en parte porque el texto de la Biblia contiene muchos géneros distintos. Hay poesía, narrativa, historia, profecía, explicación de procedimientos (cómo construir un arca), parábolas, sermones, proverbios. Muchos biblistas consideran el evangelio como un género aparte. Longacre (1976, citado por Marchese) ha identificado una serie de géneros característicos del discurso: el instructivo (explica cómo realizar cierta tarea), el hortativo (se exhorta a alguien a realizar una cierta conducta), el expositivo (explica, como en un ensayo o tratado científico) y el narrativo (relata acontecimiento de un mundo real o imaginado).

El análisis del discurso nos ayuda a descubrir y entender la estructura de los diferentes géneros. ¿Cómo se distingue un género de otro? ¿Cómo difiere la estructura de un género dado en dos lenguas distintas? La poesía no es igual en todas las lenguas, como tampoco lo son los textos de tipo instructivo. Y como lo señala Marchese (1988) hay que ver, además, «si se debe o se puede traducir géneros del discurso bíblico por el mismo género en otras lenguas». La narrativa es, digamos así, el género más básico, y suele traducirse, por consiguiente, como narrativa. Pero cuando se trata de otros géneros, la forma de traducirlos no siempre es tan clara.

Por ejemplo, el cuento parece ser un género universal, y algunos comentaristas y folclorólogos han señalado que los libros de Jonás y Ester tienen la estructura de un cuento. Pero ¿será aconsejable traducirlos como cuentos en otras lenguas? Por ejemplo, si se decidiera hacerlo en español, podrían iniciarse con una frase que en español se emplea para indicar que lo que sigue es un cuento: «Érase una vez....», y se podría terminar diciendo: «Colorín, colorado, este cuento se ha acabado». El problema que tiene esta solución es que, en algunas culturas, entre ellas las de habla castellana, el cuento es una narración ficticia, por lo que adoptar esta estructura para Jonás y Ester presupondría que carecen de historicidad.

De igual manera, se ha señalado que la poesía no tiene una misma función en todas las lenguas. En la cultura hebrea, los mensajes de Dios que los profetas comunicaban al pueblo de Israel se transmitían en poesía. Pero puede ser que en la lengua receptora la poesía no tenga

esa función y que, por ello, parezca absurdo traducir tales pasaje como poesía. Algunas personas sostienen que, en la actualidad, el uso primordial que se hace de la poesía en la cultura norteamericana, por ejemplo, es humorístico. Esto implica que el traductor debe estar muy consciente del uso que tenga un determinado género en la lengua fuente y en la lengua receptora para poder tomar una decisión inteligente en cuanto a cómo verter un género en otra lengua.

Conclusión

El traductor de la Biblia necesita diferentes tipos de conocimiento para hacer bien su trabajo. Debe estar muy familiarizado con el texto bíblico. Idealmente debe poseer un dominio instrumental de las lenguas en que se escribió la Biblia. Es importante que sepa aprovechar bien los diferentes tipos de libros de consulta, tales como concordancias, comentarios, diccionarios bíblicos y otros que versen sobre diferentes aspectos de la historia y la cultura de aquella época.

En lo que precede se ha visto que conviene que el traductor tenga también amplios conocimientos de cómo funciona y cómo se utiliza el lenguaje humano. En muchos casos se le pedirá al traductor producir una traducción en un lenguaje que sea accesible a personas inexpertas en la lectura. Para ello, necesitará tener nociones de aquello en que consisten la complejidad y la sencillez en el lenguaje.

Aunque el traductor no traducirá una por una todas las palabras del texto fuente, de algún modo debe incluirse su significado. El traductor debe comprender cómo está organizado el léxico de las lenguas con las que tiene que trabajar. Debe estar muy consciente de que probablemente ninguna palabra de la lengua fuente tenga la misma gama de significados que otra de la lengua receptora y que, por consiguiente, no debe tratar de traducir una palabra siempre de la misma manera, sino que debe determinar qué significa la palabra en el contexto específico en que se encuentre.

La variación es parte integral de toda lengua, y muchos son los factores que influyen en esa variación. El traductor de la Biblia debe estar informado con respecto a la sociolingüística para cerciorarse de que el lenguaje que emplee en un contexto dado sea el adecuado para ese contexto. Debe ser sensible a la variación significativa que haya en el texto que esté traduciendo, y buscar la forma de reproducirla en la traducción. En casi todas las versiones españolas de la Biblia se ha empleado un lenguaje poco natural en lo que se refiere a la expresión de las relaciones humanas, por cuanto siempre se usa «tú» y nunca «usted», cualquiera que sea la relación entre dos personas.

La Biblia se compone de libros menores que son textos y que tienen una estructura interna, a veces sumamente compleja. Los textos se caracterizan por poseer coherencia temática y cohesión estructural. ¿Cómo se distinguen estructuralmente los diversos géneros? ¿Cómo se coloca parte de una narrativa en primer plano, y parte en segundo plano? ¿Cómo se relacionan unas cláusulas con otras? ¿Cómo se indican los lindes de diferentes episodios? Si no se toman muy en cuenta factores como estos, el texto deja de ser texto y se convierte en una larga serie de oraciones entre las que hay escasa relación. El traductor debe tener muy presente numerosos aspectos del discurso, los cuales son como señales de tránsito que guían al lector por el camino, que es el texto.

Para concluir, se debe mencionar cuando menos que los teóricos de la traducción le están dando cada vez mayor importancia a desarrollar principios de la comunicación transcultural. La disciplina conocida como pragmática nos ha hecho más conscientes de lo crucial que son el contexto y la inferencia en la interpretación de enunciados, y de las tremendas implicaciones que eso tiene para la traducción eficaz.

Bibliografía

Halliday, M.A.K. y Hassan, Rugaiya. *Cohesion in English*. Londres: Longman, 1976.

Hatim, Basil y Mason, Ian. *Discourse and the Translator*. Londres: Longman, 1990.

Marchese, Lynell. «Advances in Discourse Study and their Application to the Field of Translation». En *Issues in Bible Translation* (ed. Philip Stine). New York: SBU, 1988.

Nida, E. A. y Reyburn, W. D. *Meaning Across Cultures*. Maryknoll: Orbis Books, 1981.

Nida, E. A. y Taber, Charles R. *La traducción: teoría y práctica*. Trad. del inglés por A. De La Fuente Adánez. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986.

Stine, Philip. «Sociolinguistics and Translation». En *Issues in Bible Translation* (ed. P. Stine). New York: SBU, 1988.

TRADUCCIÓN FUNCIONAL O DINÁMICA

Edesio Sánchez Cetina

Consejos para la traducción

Introducción

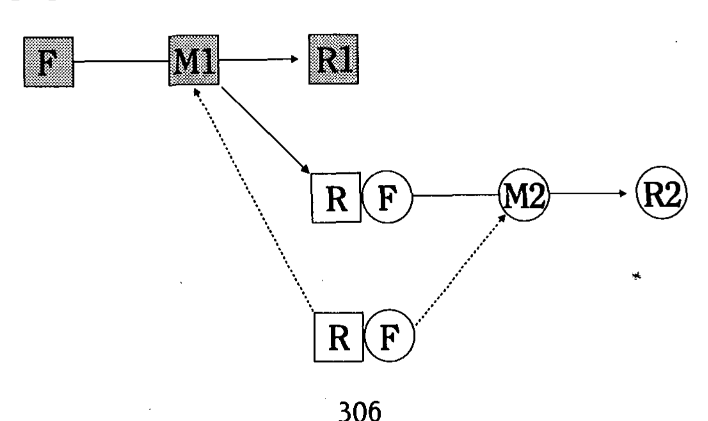
La traducción de la Biblia forma parte del gran campo de estudios conocido como *Ciencia de la comunicación humana*. Por lo tanto, para entender mejor la labor de la traducción de la Biblia, es necesario comprender un poco algunos de los elementos que forman parte de la comunicación entre las personas.

F ⟶ M ⟶ R

F: fuente M: mensaje R: receptor

Si F y R comparten el mismo contexto histórico-cultural, el asunto no es tan complicado. Habrá que considerarse, en el momento de comunicarse el mensaje, varios elementos: cuál es la situación en la que se da; los códigos que se usan para lograr una correcta decodificación; el contacto entre los comunicantes, si es directo o indirecto.

Pero si F y R están en contextos culturales, históricos y geográficos distintos, la comunicación se complica más. Al diagrama anterior hay que agregarle, por lo menos, dos niveles más de comunicación:



En el primer nivel tenemos a la fuente, es decir, la persona que comunica el mensaje original, el cual va destinado a un receptor original. En el segundo nivel, el traductor, que es a la vez receptor y fuente, recibe el mensaje como si fuera **R1** y, en un contexto histórico y cultural diferente, produce un nuevo mensaje (**M2**), destinado a un receptor final. El tercer nivel, corresponde a la tarea del especialista que, como receptor, tiene acceso a **M1** y con su aporte afecta también a **M2**.[1]

El asunto se complica todavía más si consideramos que en la mayoría de las traducciones a lenguas indígenas, los traductores no saben hebreo, ni griego ni arameo. Su traducción se basa, por lo general, en las versiones castellanas que tienen a la mano. En ese caso, su fuente ya no es **M1**, sino **M2**.

A todo esto hay que agregar lo que la lingüística nos ha enseñado sobre traducción por equivalencia formal y traducción por equivalencia dinámica o funcional.

Hay esencialmente dos tipos de traducción: (1) la literal, que también se conoce como traducción por *equivalencia formal*; y (2) la idiomática, que también se conoce como traducción por *equivalencia dinámica* o *funcional*. Entre estos tipos pueden darse una gama de posibilidades; desde las traducciones exageradamente literales, hasta las adaptaciones demasiado libres.

No se puede decir, así en abstracto, qué traducción es mejor que otra. Dependiendo del texto que tengamos enfrente, debe escogerse el tipo de traducción que mejor refleje el *sentido* o *significado* «original» del pasaje. La meta es acercarse lo más posible al sentido original. Eso es lo que impone la pauta para decidir qué tipo de traducción realizar. Por ejemplo, en el caso de nombres propios, el sentido se obtiene, por lo general, con una simple transliteración del nombre. En otros casos, debido a la intención expresa del autor original, se transliteran frases enteras: *talita qumi*. Sin embargo, estos casos son muy pocos en la Biblia. Aplicarlo a otros pasajes es desastroso:

> «Si alguno piensa religioso ser, no poniendo freno a la lengua de sí mismo, sino engañando corazón de él mismo, de éste vana la religión. Religión pura y sin tacha ante el Dios y Padre ésta

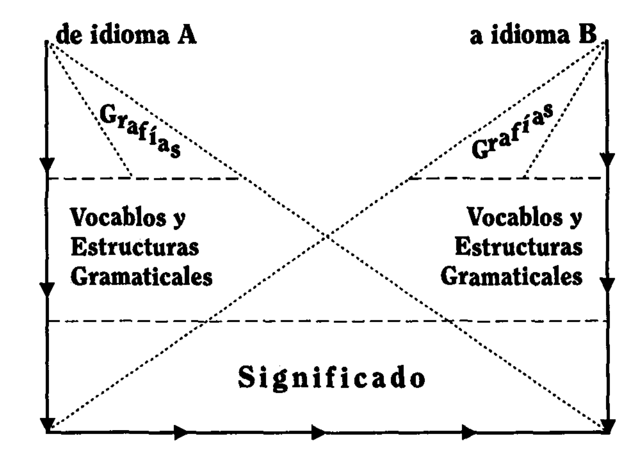
[1] E. A. Nida y Ch. R. Taber, *La traducción: teoría y práctica*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986, pp. 42-43.

es, visitar huérfanos, y viudas en la aflicción de ellos, sin mancha a sí mismo guarda desde del mundo». (Stg 1.26-27.)

Hay ciertas oraciones o estructuras que exigen muy poco cambio al ser traducidas. Eso lo notamos en gran cantidad de pasajes de RVR 1960 (véase como un ejemplo, Sal 23.1). Pero hay otros casos en que sólo con una traducción completa, incluso estructuras sintácticas y retórico-literarias, es posible reproducir el sentido en el idioma receptor. Por ello, es importante aplicar los siguientes principios.

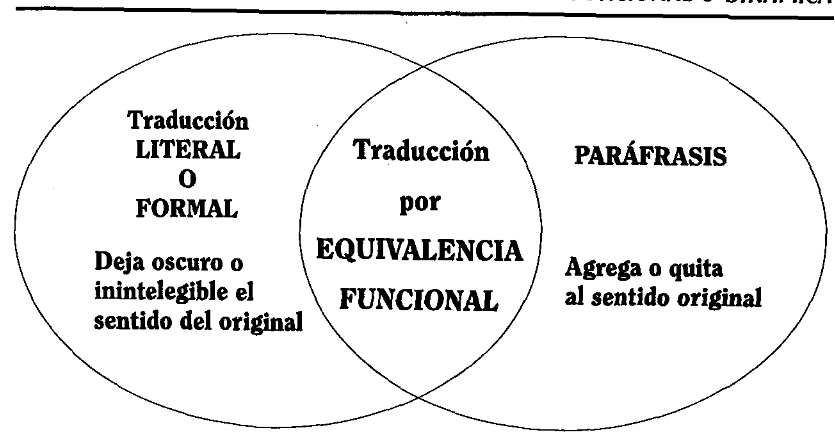
Se traduce el significado, no las formas o palabras aisladas

En la traducción lo importante es el *sentido*. Para ello, es necesario conocer bien tanto el idioma fuente como el idioma receptor. En esto hay que reconocer que el mensaje de un texto lo da la relación natural de forma y contenido. Hay tres niveles, en el lenguaje, que deben tomarse en consideración:



Fidelidad en la traducción

Hay que evitar, hasta donde sea posible, todo tipo de distorsiones. Recuérdese que se puede traicionar el sentido del texto tanto si se aplica una traducción literal como si se sigue una traducción demasiado libre. El siguiente diagrama ayudará a entender lo que se quiere decir:



Importancia de la traducción funcional o dinámica

De acuerdo con ambos diagramas, podemos apreciar el valor del uso de la equivalencia funcional o dinámica, en la traducción de la Biblia.

1. Se usa la equivalencia funcional cuando una traducción formal no se entiende:

   Amós 4.6.
   RVR: «Os hice estar a diente limpio en todas vuestras ciudades...»
   DHH: «Yo hice que ustedes pasaran hambre en todas sus ciudades...»

   1 Pedro 1.13.
   RVR: «Por tanto, ceñid los lomos de vuestro entendimiento»
   DHH: «Por eso, estén preparados»

2. Se usa la equivalencia funcional cuando la traducción formal resulta muy ambigua:

   1 Timoteo 5.3.
   RVR: «Honra a las viudas que en verdad lo son»
   DHH: «Ayuda a las viudas que no tengan a quien recurrir»

3. Se usa la equivalencia funcional cuando un traducción formal resulte desorientadora:

Romanos 12.20.

RVR: «Así que, si tu enemigo tuviere hambre, dale de comer; si tuviere sed, dale de beber; pues haciendo esto, ascuas de fuego amontonarás sobre su cabeza»

DHH: «Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; y si tiene sed, dale de beber; así harás que le arda la cara de vergüenza»

Amós 1.3, et. al.

RVR: «Por tres pecados...y por el cuarto»
La impresión que le queda a un lector no avisado es que Dios es demasiado duro y violento, con relación a la culpa humana. ¿Cómo es eso de que Dios castiga tan severamente por sólo tres o cuatro ofensas?

DHH: «Los de...han cometido tantas maldades»

1 Samuel 24.3.

RVR: «Y cuando llegó a un redil de ovejas en el camino, donde había una cueva, entró Saúl en ella para cubrir sus pies».

DHH: «En su camino llegó a unos rediles de ovejas, cerca de los cuales había una cueva... Saúl se metió en ella para **hacer sus necesidades**».

4. La equivalencia funcional se usa cuando una traducción formal resulta demasiado complicada y oscura:

2 Corintios 3.10.

RVR: «Porque aun lo que fue glorioso, no es glorioso en este respecto, en comparación con la gloria más eminente».

DHH: «Porque la gloria anterior ya no es nada en comparación con esto, que es mucho más glorioso».

5. Se usa la equivalencia funcional cuando una traducción formal viola la naturalidad del idioma receptor:

Mateo 5.2.

RVR: «Y abriendo su boca les enseñaba, diciendo:»

DHH: «Y él comenzó a enseñarles, diciendo:»

Lucas 15.18.

RVR: «Me levantaré e iré a mi padre»

DHH: «Regresaré a casa de mi padre»

Lucas 15.22.

RVR: «Poned anillo en su mano»

DHH: «Pónganle también un anillo en el dedo»

Véase también el versículo 24: RVR, «este mi hijo»; DHH: «este hijo mío».

El sentido lo dan las unidades textuales mayores

En la traducción, son las unidades grandes las que dan el mensaje; las unidades menores se supeditan a ellas. Por eso la exégesis es muy importante. Muchos pasajes, al traducirlos, quedan cortos en su mensaje porque no se consideró adecuadamente la estructura total, o el flujo normal de la argumentación.

Por ejemplo, muchas traducciones, dejándose llevar por el asunto puramente léxico, traducen Jonás 1.2 así: «Anda, vete a la gran ciudad de Nínive y anuncia que voy a **destruirla**, porque hasta mí ha llegado la noticia de su maldad» (DHH). Sin embargo, la lectura de todo el libro (el discurso completo), especialmente la parte final, deja entrever que la intención de Dios no era la destrucción de Nínive, sino su salvación. Por ello, en la traducción para niños y nuevos lectores se ha puesto así: «¡Levántate, ve a la gran ciudad de Nínive! ¡Diles que están en un gran peligro!» El mismo espíritu tiene la traducción de la *Nueva Biblia Española*: «...proclama en ella que su maldad ha llegado hasta mí».

La traducción del Salmo 100 no sólo debe prestar atención a las palabras y oraciones que traduce, sino también a la estructura del discurso poético. En ese salmo, la estructura la marcan los siete imperativos presentes. La traducción no sólo debe considerar ese número, sino la estructura concéntrica de los imperativos. La traducción de los dos primeros y los dos últimos imperativos debe mostrar al lector u oyente que son sinónimos de la alabanza. La traducción del tercero y quinto imperativos debe reflejar que en el hebreo es el mismo verbo. Además, en la traducción se debe mostrar que con la estructura concéntrica el elemento central de la alabanza es el «conocimiento de Dios». En torno a ese imperativo gira el resto de la alabanza. (Otros pasajes que requieren especial atención al discurso total son Dt 5.6-21 [en comparación con Ex 20.1-17]; Sal 127 y 128; Dt 6.4-9.)

Algunas palabras ofrecen problemas particulares que sólo el contexto ayuda a entender su sentido. Tenemos, por ejemplo, el caso de la palabra hebrea *nefesh*. En RVR, casi indistintamente se ha traducido

como «alma». Sin embargo, los estudios recientes sobre antropología bíblica enseñan que la traducción de esa palabra debe deducirse del contexto lingüístico en el que aparece. Salmo 42.1 en RVR dice: «Como el ciervo brama por las corrientes de las aguas, así clama por ti, oh Dios, el **alma** mía». DHH, en una traducción más dinámica, dice: «Como ciervo sediento en busca de un río, así Dios mío, **te busco** a ti». En este caso, la traducción de *nefesh* es «persona», «yo mismo». La traducción es diferente cuando pasamos al texto de Is 5.14. Una traducción literal del hebreo dice: «Por lo tanto, ensanchó el Seol su *nefesh*». Tanto RVR como DHH entienden *nefesh* como «interior» o «boca». En el salmo 105.18 la mejor traducción, de acuerdo con el paralelismo del estico, es «cuello». Así traduce NBE: «le trabaron los pies con grillos, le metieron el **cuello** en la argolla». Sin embargo, tanto RVR como DHH entienden «persona». Hay que reconocer aquí que la traducción de NBE está más cerca del hebreo. En Job 41.13 (41.22) *nefesh* se traduce como «aliento» (así RVR, DHH, NBE). En Éxodo 23.9, *nefesh*, al que RVR traduce por «alma», significa realmente «estado de ánimo», «experiencia de vida». NBE traduce: «No vejarás al emigrante: conocéis **la suerte** del emigrante, porque emigrantes fuisteis vosotros en Egipto». DHH dice: «No oprimas al extranjero, pues ustedes fueron extranjeros en Egipto, y ya saben **lo que es vivir en otro país**». En Génesis 9.5 la traducción es «vida» (RVR, DHH, NBE). En Génesis 23.8 la traducción es «voluntad» (RVR, DHH, NBE). En Levítico 19.28, la traducción es «muerto» (RVR, DHH, NBE). El mismo tipo de estudio debe hacerse de las siguientes palabras: *basar* («carne», «cuerpo», «persona»), *ruaj* («soplo» , «aliento», «espíritu), *jesed* («amor», «fidelidad», «misericordia»), *emet* («verdad», «fidelidad», «firmeza», constancia»).

Contexto social y traducción

Hay que tomar en consideración las peculiaridades del fenómeno lingüístico, tal como lo presenta la ciencia de la sociolingüística. Cómo se usa el lenguaje en contextos históricos, sociales y culturales. Eso tiene que ver con los diferentes públicos: edades, niveles de escolaridad, niveles sociales, uso de la traducción (liturgia, evangelización, devocional), contextos culturales.

La versión popular *Dios Habla Hoy* nació del anhelo de hacer llegar la Escritura a un nivel de lenguaje que pudiera entender la mayoría de la población hispanohablante de las Américas. Por ello, se consideró a

las personas que no conocen el lenguaje eclesiástico y a aquellos que tenían como máximo educación primaria. Así se llegó a un término medio. Se evitó el uso del lenguaje religioso, el lenguaje técnico y el lenguaje de nivel cultural «elevado», pero también se evitó la jerga popular, el caló y el lenguaje no castizo. Se consideró también el fenómeno de los dialectos nacionales del castellano. Se prestó especial atención a palabras censuradas. Por ejemplo, en DHH se ha evitado usar la palabra «coger» («cojo»), porque en algunos países tiene una connotación vulgar.

Con relación a otro punto, el doctor Ronald Ross, consultor de traducciones, ha hecho un estudio titulado «Deixis social en el texto de la Versión Popular».[2] Para ello, hace uso de lo que en sociolingüística se conoce como «poder y solidaridad en las comunicaciones interpersonales». «Las diferentes lenguas», dice él, «gramaticalizan estas relaciones de muy diversas maneras y con distintos grados de complejidad». En castellano, por ejemplo, la gramaticalización se da, principalmente, en las formas pronominales y la respectiva concordancia verbal: el uso de **tú/usted**, dependiendo de si el hablante puede tratar a su interlocutor de tú o de usted. Ross dice que una traducción dinámica y funcional debe mostrar este hecho peculiar del castellano contemporáneo.[3]

Información explícita e información implícita

Como en la traducción no sólo se traducen palabras y estructuras, sino sobre todo el significado, una traducción fiel no considera solamente la información explícita, sino también la **información implícita**. Hay dos tipos de información implícita: (1) la que el documento mismo comunica por medio del vocabulario y las construcciones gramaticales del idioma; (2) la que se halla fuera del texto, en la situación general que ocasionó la aparición del documento, las circunstancias del escritor y los lectores, la relación existente entre ellos.

En el primer caso, la información implícita se encuentra en el mismo párrafo o en los párrafos adyacentes (contexto inmediato). También se encuentra en otras secciones más remotas del documento (contexto amplio).

---

[2] *Traducción de la Biblia*, (Vol. 1, No. 2 1991), pp. 1-13.

[3] Sobre este asunto, véase la sección «Sociolingüística» en el capítulo «Lingüística y traducción».

En el segundo caso, la información implícita se encuentra en el contexto cultural del autor y de su audiencia.

Información suplida por el contexto interno

Con respecto al primer caso, el traductor debe estar informado de las características lingüísticas de cada idioma, fuente y receptor, para saber cómo manejar la información implícita y hacerla explícita en la traducción, si es necesario. Hay varios tipos de material que comúnmente contienen información implícita:

a. **La elipsis**: quiere decir, en general, «omisión interior». En algunos casos se encuentran omisiones de una o más palabras, que gramaticalmente se requerirían, pero que no son necesarias para el sentido de la oración. Esto ocurre especialmente con la aparición de personajes y el uso de pronombres para referirse a ellos. Una traducción literal, sin considerar el juego entre lo explícito y lo implícito, deja ambigua la relación entre sujeto y acción. Un ejemplo de esto lo tenemos en Marcos 1.9-10. RVR traduce así: «Aconteció en aquellos días, que Jesús vino de Nazaret de Galilea, y fue bautizado por Juan en el Jordán. Y luego, cuando subía del agua, vio abrirse los cielos...» ¿Quién subía del agua y vio abrirse los cielos? ¿Juan o Jesús? Por eso en DHH se tradujo: «Por aquellos días, Jesús salió de Nazaret, que está en la región de Galilea, y Juan lo bautizó en el Jordán. En el momento de salir del agua, **Jesús vio**...» Tenemos otros ejemplos en Génesis 14.19-20.

Otro tipo de *elipsis* ocurre cuando en el relato o escrito se ha dado por sentado algo presente en el contexto del discurso. Por ejemplo, en Romanos 14.21 (RVR), en traducción literal dice: «Bueno es no comer carne, ni beber vino, **ni nada** en que tu hermano se ofenda». De acuerdo con el contexto total del pasaje (cf. vv. 5-13), la expresión «ni nada» significa acciones más allá del comer o beber. Por ello, para evitar sentidos ambiguos, la traducción podría hacer explícito el sentido: «Es mejor no comer carne, ni beber vino, **ni hacer nada** que sea causa de que tu hermano tropiece» (DHH).

b. Hay otros tipos de «omisión» gramatical que responden al interés del escritor por dar mayor énfasis a un elemento sobre otro. En este caso, el elemento explícito es el del énfasis. Por ejemplo, en Génesis 4.20 una traducción literal del hebreo dice: «Y Ada dio a luz a Jabal, quien fue padre de los que habitan en tiendas y ganados». Falta un verbo que acompañe el complemento «ganados». RVR, en su traducción suplió

explícitamente el verbo diciendo: «Y Ada dio a luz a Jabal, el cual fue padre de los que habitan en tiendas y **crían** ganados».

c. En algunas figuras de dicción, como la **pregunta retórica**, la respuesta siempre queda implícita, reconociendo que el lector u oyente automáticamente añade la respuesta, por el contexto total del fenómeno de comunicación. En ciertos casos se requiere hacer explícita en la traducción la respuesta implícita. En Gálatas 3.5, RVR dice: «Aquel, pues, que os suministra el Espíritu, y hace maravillas entre vosotros, ¿lo hace por las obras de la ley, o por el oir con fe? DHH, en su traducción, no usa la pregunta retórica, sino que opta por un sentido más explícito: «Cuando Dios les da su Espíritu y hace milagros entre ustedes, ¿por qué lo hace? No porque ustedes cumplan lo que la ley manda, sino porque creen en el mensaje que han oído.

Información suplida por el contexto externo

En el caso de información implícita, por razón del contexto histórico y cultural es necesario evaluar bien cada situación para decidir si esa información se hace explícita en la traducción misma o en las notas marginales. El traductor necesita considerar algunas cosas.

Por ejemplo, ¿cuál es el público al que va dirigida la traducción?

En la traducción de la Biblia para niños y nuevos lectores, hay ciertos casos en los que se permite la introducción de información explícita que en el original está implícita. Por ejemplo, en Lucas 2.1-2 una traducción más literal del griego dice así: «Aconteció en aquellos días, que se promulgó un edicto de parte de Augusto César, que todo el mundo fuese empadronado. Este primer censo se hizo siendo Cirenio gobernador de Siria». Esta traducción requiere que el lector tenga ciertos conocimientos geográficos e históricos para llenar la información que se mantiene implícita. Por eso, en la traducción para niños se ha puesto: «Poco antes de que Jesús naciera, el emperador de Roma, llamado Augusto, mandó a hacer una lista de toda la gente que vivía en el Imperio Romano. Quirinio, gobernador de la provincia de Siria en ese tiempo, fue el responsable de hacer el censo de todos los que vivían en la región de Palestina».

Ese mismo pasaje de Lucas, en la Biblia de Estudio (VPEE), aparece así: «Por aquel tiempo, el emperador Augusto ordenó que se hiciera un censo en todo el mundo. Este primer censo fue hecho siendo Quirinio gobernador de Siria». La información explícita requerida se da en las notas marginales: (a) *Augusto*: emperador romano, del 27 a.C. al 14 d.C.;

(b) Este tipo de *censo* o empadronamiento servía de base para la recaudación de impuestos; (c) *Todo el mundo*: es decir, todo el Imperio Romano.

Se hace explícita la información si la cultura y el idioma receptores requieren la explicación de un elemento cultural. Por ejemplo, en el pasaje de Lucas 18.9-14, en algunas traducciones se agrega en el texto del versículo 13 la frase «como señal de humillación» después de la oración «sino que se golpeaba el pecho». Porque en algunas culturas africanas «golpearse el pecho» significa más bien orgullo y poder sobre alguien. VPEE no incluye esa explicación cultural en el texto, pero si la pone como nota marginal: «*Se golpeaba el pecho*: ademán de pesadumbre o contrición». Lo mismo pasa con Mateo 5.1, donde VPEE agrega la nota: «*Se sentó*: actitud acostumbrada de los rabinos o maestros religiosos cuando enseñaban». ¿Cómo entender Génesis 31.51-54, donde se dice que Jacob y Labán no sólo se sientan para satisfacer el hambre, cosa que se entiende al leer el pasaje, sino que en el suceso se da todo un simbolismo cuyo significado no se reconoce sin el trasfondo histórico-cultural: al comer se establece y sella un pacto solemne.

La traducción debe ser entendida y aceptada por el público

Hay que tomar en consideración la unidad entre inteligibilidad y aceptabilidad. Una traducción por medio de la equivalencia funcional podría ser rechazada por el público si no toma en consideración no sólo la lingüística sino también el estilo. Algunas traducciones de las así llamadas *versiones populares* son excelentes en el punto de la comprensión, pero muestran una pobreza de estilo literario. Por ello, una traducción fiel tiene que ser tanto comprensible como natural y bella.

Hay que reconocer que en el ambiente religioso, al público le atrae más lo bellamente hecho y no sólo lo fácilmente comprensible.

Es necesario considerar que los lectores y oyentes de la Biblia no son sólo cerebros; también tienen emociones. Tienen un cerebro divido en dos hemisferios, y cada uno registra y descodifica los mensajes de manera diferente. Gracias a Dios que la Biblia escrita en los originales tiene bella prosa y bella poesía; tiene sermones, cantos, relatos, enseñanzas, proverbios y poemas. Hay que recordar también que se escribieron esos originales en el idioma que hablaban y escuchaban las personas de aquellas épocas.

Libros recomendados

Beekman, J. y Callow, J. *Traduciendo la Palabra de Dios*. Trad. del inglés por Marlene Ballena. Yarinacocha, Pucallpa, Perú: ILV, 1981.

Nida, E. A. *Dios habla a todos*. México: SBU, 1979.

Nida, E. A. y Taber, Charles R. *La traducción: teoría y práctica*. Trad. del inglés por A. de la Fuente Adánez. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986.

FORMA Y SIGNIFICADO

Kees de Blois

Cómo expresar un significado mediante formas diferentes

Introducción

Al aprender un segundo idioma, se descubre que cada lengua tiene diversas formas de expresar el significado, rasgo que, en cierta medida, hace que las lenguas sean únicas. Dentro de esas formas están las llamadas expresiones idiomáticas. Para referirse a un fuerte aguacero, un inglés dirá que llueven «gatos y perros». En español, se dirá que llueve «a cántaros». El sentido de ambas expresiones es el mismo, pero la forma de expresarlo difiere considerablemente.

En cuanto a esto, es fascinante comparar las formas equivalentes de saludo en varios idiomas. En inglés y español se saluda diciendo: «¿Cómo está?», en el África Oriental, alguien que hable swahili saluda preguntando: «¿Qué noticias trae?», mientras que en Tanzania un miembro de la tribu Nyakyusa indaga: «¿Durmió usted?» En inglés, cuando se conoce a una persona por primera vez, se saluda diciendo «How do you do?», frase que no tendría sentido si se tradujera literalmente al español. Igualmente, la traducción literal del saludo swahili (que sería «¿Qué noticias tiene?») suena extraño en español. Se trata aquí de nuevo de formas diferentes que comparten la misma y única función: saludarse.

En términos generales, puede decirse que cuanto más emparentados estén los idiomas, lingüística y culturalmente, tanto más posibilidades habrá de que las formas y expresiones que empleen para un mismo significado sean similares o idénticas. En términos concretos, esto significa que las formas y expresiones del español e italiano estarán más estrechamente relacionadas que, por ejemplo las del español y el swahili. Por el contrario, puede decirse que el hebreo y el swahili tendrán más expresiones similares que, por ejemplo, el hebreo y el español.

Forma y significado

La introducción nos recuerda que, al comparar idiomas, es necesario distinguir entre dos categorías: la forma y el significado. Todo idioma tiene su manera de expresar el significado, y esto hay que aceptarlo y respetarlo a la hora de traducir de un idioma a otro. Hay que tomar muy en serio tanto el idioma original (del cual se traduce) como el idioma receptor (al cual se traduce). Si traducimos demasiado literalmente, nos centraremos más en las formas y expresiones del idioma original, y quizá no le haremos justicia al idioma receptor.

Por consiguiente, hay que distinguir entre la forma y el significado. Entiéndase bien que se trata de una distinción, no de una separación estricta. Las formas lingüísticas no son sólo «envolturas» de los significados y mensajes sino que, en cierta medida, contribuyen también al significado expresado. Es decir, las formas, expresiones y estructuras portan elementos de significado. Esto no sólo se aplica a las palabras dentro de las expresiones sino, hasta cierto grado, a sonidos o combinaciones de las mismas, a unidades mayores del discurso, y a géneros literarios. Es obvio que el concepto «significado» tiene aquí un sentido más amplio que el normal. Por medio de las palabras y sus significados hacemos referencia a objetos, sucesos, cantidades y cualidades, para mencionar sólo algunas categorías semánticas importantes (categorías de sentido). También se les asignan elementos de significado a los tiempos verbales, los sufijos femeninos y masculinos, etc. Sin embargo, es necesario distinguir otros elementos de significado que desempeñan una función importante en la comunicación, incluida la traducción. En algunos idiomas, los sonidos y sus combinaciones portan elementos de significado, lo cual se conoce como simbolismo sonoro. En holandés, por ejemplo, las palabras que empiezan con la secuencia consonantal «sl» suelen tener connotación negativa.

En los niveles superiores del idioma es más difícil determinar cuáles elementos de significado se pueden atribuir a estructuras del discurso o a géneros. En expresiones idiomáticas proverbiales, tales como «amontonar ascuas de fuego sobre la cabeza de alguien» (cf. Pr 25.22; Ro 12.20), los significados no se derivan directamente de la combinación de palabras o frases, ya que esas frases han desarrollado sus propios sentidos. En la traducción es importante, por tanto, buscar expresiones que sean funcionalmente equivalentes. La expresión bíblica antes citada significa «poner en vergüenza a alguien». Un equivalente más idiomático

en español sería: «sonrojarlo a uno». Es obvio que en lugares donde las personas tienen la piel de color oscuro, una expresión de tal naturaleza sería desconocida y no tendría sentido.

El empleo de ciertas palabras clave en una unidad del discurso puede haber sido una decisión consciente del autor para producir un texto coherente. Este fenómeno contribuye al significado y mensaje de lo que se desea comunicar.

En los Evangelios, el género literario de la parábola frecuentemente describe, sirviéndose de imágenes, una verdad del reino de Dios. La comparación sobre la que se basa la parábola ayuda a que se entienda correctamente el significado del «reino». En realidad, no entender correctamente el género literario de todo un libro puede afectar la interpretación de su significado o mensaje. Un ejemplo de esto es el Cantar de los Cantares, que para ciertas tradiciones judías y cristianas es una alegoría. De acuerdo con esa interpretación, la relación física entre un hombre y una mujer simboliza la íntima relación espiritual entre Dios y su pueblo. De no interpretarse alegóricamente, el mensaje del libro giraría en torno a la importancia del amor sexual.

El estilo de la unidad del discurso, tanto en la lengua original como en la traducción, también contribuye a que se comprenda correctamente el significado o mensaje. Luego de leer la conocida paráfrasis *The Living Bible* (*La Biblia al Día*, en español), un norteamericano comentó: «Es un texto hermoso y fascinante, pero suena a un artículo periodístico...¡y no creo lo que leo en los periódicos!» En casos como este, es obvio que el mensaje no se transmitirá adecuadamente. Un estilo demasiado informal en una versión moderna de la Biblia puede suscitar reacciones negativas entre quienes hayan crecido confiando en una versión antigua y tradicional. Tales reacciones pueden impedir incluso que el mensaje sea recibido y aceptado en una forma actualizada.

No todos los elementos del significado de un texto pueden expresarse en la traducción. Esto, además de imposible, es innecesario. Las introducciones, notas y otros materiales de consulta que emplean las traducciones modernas son mejores que una simple traducción para lograr que las personas entiendan el texto dentro de su contexto.

En conclusión, hemos visto que las teorías modernas de la traducción describen el proceso en función de la comunicación. Con frecuencia, un mismo mensaje debe expresarse mediante formas diferentes. Se le debe dar prioridad a la interpretación correcta del significado o mensaje. Los

traductores deben buscar la equivalencia funcional, pues sólo esto le hace justicia tanto al idioma original y su cultura, como al idioma receptor y su cultura.

Se podría definir «cultura» como «la forma en que un grupo determinado de personas vive su identidad en relación con la realidad de su entorno». No sólo la religión, la estructura social y el arte forman parte de la cultura de una tribu o nación, sino también el idioma. Se puede decir que el idioma refleja la cultura del grupo.

Aquello que ocupe un lugar central en la cultura del grupo saldrá a relucir también en el idioma. Para los masai, en Kenya, por ejemplo, la cantidad de ganado que alguien posea determina su posición social dentro de la tribu. El ganado produce bienestar y estabilidad en la vida tribal. En el caso del matrimonio, la familia del novio le cede la posesión de ganado a la familia de la novia. Esto se conoce como el precio nupcial. Esa dote fortalece la estabilidad de la tribu. El idioma de los masai es, por tanto, rico en palabras y expresiones relacionadas con el ganado y la vida pastoral. Tiene una gran cantidad de palabras para referirse a «vaca», dependiendo de la etapa de su desarrollo físico, la forma y tamaño de sus cuernos, el patrón y color de su piel, etc. Desde la perspectiva de esta realidad cultural, la lengua de los masai es quizá más rica que el español, ya que en español no se expresan esas distinciones mediante palabras diferentes, sino que habría que recurrir a frases descriptivas.

En lo que respecta a palabras y conceptos de la tecnología moderna, se puede argüir lo contrario. En muchos casos, los masai tendrían que valerse de frases descriptivas, mientras que el español acuñaría palabras nuevas, muchas de ellas préstamos modernos del latín.

Desde la perspectiva lingüística y cultural, los términos «pobre» y «rico» son completamente inadecuados para clasificar idiomas, ya que cada idioma tiene a su disposición palabras y expresiones para comunicar los términos y conceptos sobresalientes de su cultura.

Un idioma puede adaptarse a circunstancias nuevas y cambios culturales usando expresiones figuradas o tomando palabras prestadas de otros idiomas. Por ejemplo, un idioma indígena sudamericano describe el avión como una «canoa del aire», mientras que una lengua del África del Este usa una palabra del inglés. Sea cual sea el caso, lo que importa es que el concepto «avión» siempre es traducible.

La cultura de la cual el idioma es parte tiene también una función importante en el lenguaje figurado. En Lucas 13.32, por ejemplo, el rey

Herodes recibe el nombre de «zorra». Para un occidental, un componente figurado sería «astuto», mientras que en otras culturas, la asociación podría ser enteramente diferente. En griego, el componente suplementario del significado de «zorra» es «destructivo», más que «astuto». Este es sólo uno de los ejemplos que ilustran este punto.

Lenguaje figurado

Este es un aspecto muy interesante de los problemas vinculados con la relación entre forma y significado. En todos los idiomas hay usos figurados. Para el traductor son una fuente de problemas, pues es frecuente que las expresiones figuradas no se puedan traducir literalmente. El empleo del lenguaje figurado sirve, por un lado, para expresar nuevas experiencias, tales como «canoa del aire» en la lengua indígena. Por otro lado, sirve para intensificar el efecto del mensaje o significado que se está comunicando. Especialmente el lenguaje literario –lo mismo la prosa como la poesía– se caracteriza por su gran proporción de expresiones figuradas.

En el ejemplo citado anteriormente se ve cómo cobra importancia un elemento suplementario del significado – dependiendo del contexto cultural en el cual se haga la asociación de la comparación– y sirve de base para la comparación. Todos los idiomas tienen símiles y metáforas. En este artículo trataremos tres tipos del lenguaje figurado: (a) el símil y la metáfora, (b) la metonimia, y (c) las expresiones idiomáticas.

Símil y metáfora. La Biblia está llena de metáforas y símiles. En Juan 14.6 se describe a Jesús como «el camino, la verdad y la vida». En ese mismo Evangelio, se le llama también «la puerta» (Jn 10.7). Sus discípulos son «la sal de la tierra» y la «luz del mundo» (Mt 5.13-14), y a los que «tienen hambre y sed de justicia» se les llama felices (Mt 5.6). En algunos casos, la base de la comparación está claramente definida. En otros, intervienen en la interpretación ciertos argumentos de orden teológico y dogmático, como en el caso del famoso texto «...esto es mi cuerpo» (Mt 26.26). Aquí el problema gira en torno a si debe o no interpretarse la frase en sentido figurado.

Cuando el término comparativo «como» está ausente, el símil pasa a ser metáfora. En algunos idiomas, las metáforas deben convertirse en símiles para efectos de la comunicación. «Yo soy el pan de vida» (Jn 6.35-48) puede traducirse «Soy como alimento que da vida». La bienaventuranza en Mt 5.6

se expresa en algunas lenguas de la siguiente forma: «Felices aquellos cuyo deseo de hacer lo que Dios exige es tan fuerte como el hambre y la sed».

Ciertas comparaciones carecen prácticamente de significado para las personas que viven en otro tiempo o situación cultural. Para hacerle justicia al significado de una expresión, una solución sería quizás eliminar la metáfora y recurrir a una traducción no figurada. En la traducción popular holandesa, la expresión «Jehová es la porción de mi herencia y de mi copa» (Sal 16.5) se traduce: «Tu, Señor, eres todo lo que tengo». Este es un campo donde el traductor debe ejercitar una buena dosis de precaución, porque reducir demasiado el lenguaje figurado puede hacer que el estilo de la traducción resulte insípido.

En casos específicos puede ser útil tratar de aclarar la base de la comparación. Otra solución podría ser encontrar imágenes diferentes propias del idioma receptor. Aquí debe ejercitarse de nuevo la precaución, pues no tenemos derecho de usar imágenes modernas que no encajen en el contexto cultural de la Biblia. En la versión conocida como *La Biblia al Día* hay muchos ejemplos de lo que se denomina «transculturación». Según esa versión, las naciones que menciona el Salmo 2.2, «Convocan a conferencias cumbres...» Un uso tan anacrónico del lenguaje no es admisible.

Metonimia. La metonimia se basa en la asociación y no en la comparación. Muchas veces no existe una comparación obvia. En Apocalipsis 1.18, por ejemplo, la palabra «llaves» se emplea metonímicamente para referirse a «autoridad, poder». La expresión «beber del vaso» (Mt 20.22) con la que se alude al sufrimiento de Cristo, pertenece también a esta categoría. Lo mismo se aplica a la expresión neotestamentaria «la ira venidera» (Mt 3.7), donde «ira» simboliza «juicio».

En la Biblia, la metonimia suele usarse para designar «la parte por el todo». En el hebreo del Antiguo Testamento, el término «alma» se usaba con el sentido de «persona completa». «Mi alma» solía ser un equivalente de «yo». Otro ejemplo bien conocido se encuentra en Isaías 52.7 (RVR): «¡Cuán hermosos son sobre los montes los pies del que trae alegres nuevas...!»

También podemos distinguir casos de metonimia donde sucede lo opuesto: se designa «el todo por la parte». En las traducciones más literales, Juan 12.19 dice: «...el mundo se va tras él». Aquí, «el mundo» realmente significa «casi todos». Cuando Pablo aconseja a Timoteo

diciéndole «...no bebas agua, sino usa de un poco de vino...» (1 Ti 5.23), lo que quería decir era «no bebas agua solamente...» A veces a esta clase de metonimia se le llama hipérbole.

No todos los idiomas pueden adoptar ese uso figurado del lenguaje sin perder una parte del mensaje o confundirlo a la hora de comunicarlo. A veces, no es posible descubrir expresiones figuradas opcionales. En esos casos, el traductor se verá forzado a traducir la metáfora en lenguaje no figurado.

Expresiones idiomáticas. Expresiones idiomáticas son aquellas cuyo sentido no se deriva de la suma de los significados de sus palabras. Algunas de esas expresiones pertenecen a una subcategoría, o a un nivel vulgar del lenguaje. En inglés, «to kick the bucket» («patear el balde») es una expresión bastante tosca que significa «morir».

También hay expresiones idiomáticas en los niveles superiores del lenguaje. Pablo insta a los cristianos en una de sus cartas a «amontonar ascuas de fuego sobre la cabeza de sus enemigos». Desde luego que esto no se refiere a una tortura, como lo sugirieron en cierta ocasión personas que leían una versión literal de la Biblia en una lengua africana.

Por supuesto que los significados a menudo pueden expresarse en más de una forma. Todo depende de cuál sea el público a quien va dirigido el mensaje. Muchos idiomas clasifican el lenguaje en estratos o niveles: el arcaico, el técnico, el literario, el popular o vulgar. La lengua que tienen en común personas de diversos trasfondos suele llamarse lengua común. Este nivel general es el que casi siempre se emplea en la traducción moderna, la llamada traducción de equivalencia dinámica o funcional.[1] Algunos de los idiomas principales tienen dos o más traducciones modernas, destinadas a diferentes públicos. Las traducciones literarias modernas suelen ser más aceptadas para la adoración eclesial que las versiones que emplean el lenguaje popular.

Equilibrio entre forma y contenido

En resumen, ¿cómo podemos lidiar con la forma y el significado en nuestras situaciones de traducción?

Ante todo, hay que aceptar que es necesario hacerle justicia tanto al idioma original como al idioma receptor. Ambos deben ser tomados muy

[1] Véase el capítulo «Traducción funcional o dinámica» en esta misma obra.

en cuenta. Ambos tienen cualidades y limitaciones, y reflejan la realidad de la cultura y la vida de los hablantes.

Si se acentúan excesivamente las formas y expresiones de la lengua fuente, el resultado será seguramente una traducción literal, extraña e incluso incomprensible para el grupo receptor. Por otro lado, si se le concede excesiva importancia a la lengua receptora, se caerá en un exceso de paráfrasis o el texto carecerá del efecto y de la belleza del original.

En conclusión, hay que buscar un equilibrio responsable entre la forma y el significado, procurando siempre tener presente al grupo receptor. Tanto el texto original y su contexto, como el grupo receptor a quien se dirige la traducción, deben tratarse con fidelidad, término que a muchas personas, y con razón, les gusta aplicar a la traducción. En la mente del traductor, sin embargo, siempre habrá tensión, puesto que las respuestas y soluciones fáciles suelen no ser las correctas.

TRADUCCIÓN BÍBLICA Y CULTURAS INDÍGENAS

William Mitchell

1. La fe cristiana al encuentro de América

La fe cristiana llegó a las Américas hace quinientos años. El primer contacto de los habitantes de América del Sur con la Biblia fue un encuentro trágico. En 1532 Francisco Pizarro y un puñado de aventureros llegaron a la costa pacífica del imperio incaico: Tawantinsuyu. En 1533 los españoles encontraron al Inca Atahuallpa y a su ejército en la sierra andina, en Cajamarca (en el norte del Perú de hoy). Por medio del intérprete Felipillo, el sacerdote Valverde intentó convertir al Inca. La respuesta del Inca revela un problema serio de comunicación:

> «Su intérprete me dijo que usted propone que debo conocer a estos cinco hombres. El primero es Dios, tres y uno, que son cuatro. Por coincidencia nosotros los llamamos *Pachacamac* y *Viracocha.* Del segundo, ustedes dicen que es Padre de todos, y sobre él todos amontonaron sus pecados. Al tercero, lo llaman Jesucristo, el único que no arrojó sus pecados sobre el primero; sin embargo, lo mataron. Ustedes le llaman 'Papa' al cuarto. Al quinto, lo llaman Carlos, el omnipotente, gobernador del universo, supremo sobre todo, sin tomar en cuenta a otros».

Garcilaso de la Vega lo explicó:

> «Al decir Dios tres en uno, dijo 'Dios tres y uno son cuatro', sumando los números para entenderlos. Esto se debe al uso del *quipu,* las cuentas anuales de nudos de la ciudad de Cajamarca, donde ocurrió este hecho. No podía decirlo de otra manera».[1]

[1] *Historia General del Perú,* 67,70.

Este intercambio pone de relieve ciertos problemas inherentes a la comunicación transcultural, al acto de traducción:

Léxico

La teología del cura fue formulada en latín, con la idea de Dios como «persona». Pero en quechua, la lengua del Inca, ¿cómo se distingue «ser humano» y «persona»? El Inca captó la idea de «cinco hombres», cuando seguramente el sacerdote habló de dos hombres y tres personas de la Trinidad. Por otro lado, la palabra «Papa» era un tubérculo para el Inca, y le costó entender que se refería a un hombre.

Sintaxis

El idioma andino no conoce cláusulas dependientes ni frases en aposición, y el Inca no reconoció «tres en uno» como frase que acompaña a la palabra «Dios».

Discurso

Palabras, frases y oraciones existen en un contexto, el del «discurso», sea a nivel de párrafo o del discurso más amplio. Los distintos idiomas tienen sistemas de marcas gramaticales, de tópico, de relaciones, que dan cohesión y coherencia a todo. El Inca entendió el mensaje al revés, porque el mensaje que escuchó no obedecía las reglas que él reconocía.

Lógica

El pensamiento humano sigue una lógica determinada. Hay distintos moldes de pensamiento y de categorías mentales, que varían según la cultura. Por un lado, se ve en la respuesta del Inca que una lógica aglutinante entra en juego, expresada según Garcilaso de la Vega en términos del *quipu,* sistema de cordones con nudos que se usaban para mantener datos administrativos e históricos.

Cultura

Hay factores culturales que inciden en el asunto, de manera que los cinco hombres importantes equivalen a miembros del panteón andino: *Pachacamac* y *Viracocha.* El Inca fue hombre pero sus súbditos lo trataron como a un dios.

Por otro lado, al rey Carlos se le ve como el «ser supremo» del universo; pero contradictoriamente, él no «toma en cuenta a otros». Las

relaciones andinas, en cambio, se caracterizan por la reciprocidad, y aun el ser supremo tenía que relacionarse «tomando en cuenta a otros». La reciprocidad se ve en la falta de la palabra «gracias» en quechua; no es algo *dicho*, sino algo *hecho*. La respuesta andina a una acción amable es «Dios se lo pague»; una acción de reciprocidad, de devolver algo. La frase hoy sale como «Yusulpáy» en ciertas zonas de Perú, y en el norte de Ecuador simplemente como «pa'y».

Puede ser que el trato que Valverde le dio al Inca creó un mal entendimiento. Garcilaso criticó su manera de pronunciar el *Requerimiento*: «seca y muy áspera, sin ningún jugo de blandura, ni otro gusto alguno».

La falta de correspondencia entre el mensaje emitido y el mensaje recibido se debe a estos factores.

Además, el Inca cuestionó la autoridad del cura. Preguntó bajo cuál autoridad se le exigía aceptar tal planteamiento. El cura respondió que su autoridad se basaba en la «Palabra de Dios», y, según ciertos cronistas, le alcanzó una Biblia en latín.[2]

Otro cronista se sorprendió de que el Inca «no se maravilló, ni de las letras ni del papel».[3] Para el Inca, el libro fue un artefacto cultural desconocido, pues los Incas no desarrollaron un sistema de escritura. El Inca miró detenidamente el libro, lo hojeó, y al final, se lo pegó al oído esperando escuchar esa «palabra». Después fijó la mirada en el cura, y exclamó: «¡No me habla! ¡No escucho nada!» Disgustado, tiró el libro al suelo.

Al arrojar el libro por tierra, el Inca mostró su frustración con el engaño y, a la vez rechazó dos **símbolos** de la supuesta superioridad española: el libro y el sistema de escritura. Pero los españoles interpretaron el rechazo como un rechazo al contenido del libro. Ellos no tardaron en responder, mostrando su propio fetichismo: «Blasfemia! ¡Blasfemia! ¡Los santos evangelios arrojados al suelo!»

Tiempo después, el pobre Atahuallpa murió agarrotado, pero sin tener la oportunidad de mostrar su espíritu andino. Como los españoles lo iban a quemar por considerarlo hereje, él optó por bautizarse para evitar una horrenda muerte. Los españoles dieron gracias por un cristiano más. El Inca, por su parte, se aferró al pensamiento andino de

[2] Según otros cronistas, fue un breviario, misal o *Summa*.

[3] Francisco de Jerez, *Verdadera relación de la conquista del Perú* [1534], Madrid, 1985.

la resurrección (y por eso la importancia del cuerpo), y aseguró a sus seguidores que seguiría viviendo más allá de la muerte. Otro ejemplo de las complejidades de la comunicación: las acciones se entienden dentro del marco de una determinada cosmovisión.

Este fue el primer encuentro del pueblo andino con la fe cristiana y con la Biblia. Fue clave la función de la traducción. En medio de la incomprensión mutua, lo que llamamos «palabra de vida» fue instrumento de muerte.

2. La Biblia y los pueblos autóctonos de América

Los primeros años

Desde la llegada de los españoles, la Biblia ha jugado un papel fundamental en la vida de los pueblos autóctonos de América. Algunos la introdujeron para orientar al pueblo en la fe cristiana. Cuando Pizarro desembarcó en la costa peruana, ya existía en México un leccionario en nahuatl de pasajes selectos de los Evangelios y las Epístolas.[4] Tal leccionario fue obra de Fray Bernardino de Sahagún, ayudado por dos príncipes de la familia real azteca. Este tipo de trabajo reflejó la influencia de la reforma instituida en España por el Cardenal Cisneros, y de la Universidad de Alcalá, que él fundó, y cuyo gran logro fue la famosa *Biblia Complutense*.

Hubo otros que se aprovecharon del mensaje de la Biblia para dominar y explotar a otros. A principios del siglo XVII, el cronista andino Guaman Poma de Ayala relató lo que sufrió su pueblo en el nombre del Evangelio:

> «El padre dijo: '¡Tejan!' El padre dijo: '¡Acábenlo! Debes escuchar mis buenos mandatos que te dije que trabajaras, ¡porque les voy a azotar hasta las nalgas! Esto es lo que les ordeno hoy en el Evangelio. Este es el sermón. Se lo digo como representante de Dios'».[5]

En otros casos, el texto bíblico fue vehículo de la protesta indígena. En el siglo XVI, los quechuas utilizaron las palabras de Jesús, en quechua, para protestar por su marginación en la misa:

[4] *Evangeliarium Epistolarium et Lectionarium Aztecum*.

[5] *El Primer Nueca Coronica y Buen Gobierno* [1613], John V. Murray y Rolena Adorno, eds., México, 1988, p. 580.

«Padre, ¿no somos nosotros, los *runas*,[6] cristianos bautizados? Entonces, ¿por qué no nos dan el Santísimo Sacramento? Acaso nuestro Dios Jesucristo no dijo: 'Dad mi cuerpo a los cristianos?' ¿No dijo Jesucristo: 'El que no come mi cuerpo no vivirá, sino morirá para siempre?'»[7]

Las épocas colonial y republicana

En la época colonial se tradujeron a varios idiomas pasajes del leccionario para los días domingo y para las fiestas de la iglesia. Pero muy pocos fueron publicados, por el temor de los curas ante la Inquisición. Se escribieron a mano la mayoría de los textos que circulaban.

Durante la lucha por la independencia, corrientes de pensamiento procedentes de la Ilustración produjeron un clima de opinión que favoreció la introducción de la Biblia y su traducción a lenguas indígenas. En 1823-4, estando en Lima, Diego Thomson trabajó en la traducción del Nuevo Testamento quechua. Su equipo de traductores estuvo formado por cuatro miembros del nuevo congreso peruano. En 1828 se publicó el Evangelio según San Lucas en aymara. Esta fue la primera vez que un Evangelio aparecía en un idioma autóctono de América del Sur. Hoy, en Bolivia, se honra como prócer de la independencia al traductor de ese Evangelio: Vicente Pazos Kanki. En México, en el año de 1833, el doctor José María Luis Mora, gran amigo de Thomson, publicó el Evangelio según San Lucas 1.8 en nahuatl.[8]

Este empeño por poner la Palabra de Dios al alcance de las etnias de América se nota cuando se revisan los apuntes históricos sobre la traducción de la Biblia en el siglo pasado. Por ejemplo, entre 1881 y 1886 se publicaron en Tierra del Fuego, al sur del continente, Lucas, Juan y Hechos en el idioma yaghán. El traductor fue el misionero Tomás Bridges. Su apreciación de ese pueblo de Tierra del Fuego fue muy distinta a la de Carlos Darwin, que pasó por allí en 1833. Darwin escribió:

[6] La palabra *runa* significa «ser humano».

[7] *Tercer catecismo y exposición de la Doctrina Cristiana por sermones*. Lima, 1585, f. 75r.

[8] Véase W. Mitchell, «Diego Thomson: Precursor de la traducción bíblica en la época moderna», *La Biblia en las Américas* (1993), pp. 21-23.

«Son los hombres más desgraciados del mundo... [a causa] de la perfecta igualdad que reina entre ellos... En realidad, si se le da a uno de ellos una pieza de tela, la desgarra en pedazos y cada miembro del pueblo recibe su parte. Nadie puede ser más rico que su vecino... Parece imposible que el estado político de Tierra del Fuego pueda mejorar en tanto no surja un jefe, provisto de poder suficiente... Por otro lado, es difícil que surja un jefe mientras todos esos pueblos no adquieran la idea de propiedad, que les permitiría manifestar superioridad y acrecentar el poder».

Darwin habló imbuido de su ideología de propiedad privada. Bridges, en cambio, actuó movido por el amor de Dios, que creó a todos los seres humanos a su imagen y semejanza. El «poder suficiente» de Darwin tenía que ver con la propiedad, las posesiones, la superioridad y las estructuras jerárquicas. El «poder suficiente» de Bridges se encontraba en la Palabra de Dios. No una ideología impuesta desde afuera, sino una presencia y un poder que se encarnan en la cultura y la transforman desde adentro.

El siglo XX

A principios de este siglo, la obra de traducción recibió un impulso del movimiento «indigenista» de la literatura latinoamericana y del movimiento misionero. En los primeros años de este siglo Doña Clorinda Matto de Turner, escritora peruana desterrada de su país por su actividad política,[9] tradujo al quechua los Evangelios, Hechos y varias cartas de Pablo, mientras residía en Buenos Aires. Estos libros fueron publicados y distribuidos tanto en Perú como en Bolivia. En Argentina, entre 1901 y 1930, aparecieron los cuatro Evangelios y Hechos en mapuche. A partir de 1918, los misioneros anglicanos comenzaron la traducción de porciones bíblicas a los idiomas mataco y toba, del Chaco. Esta fue una característica del movimiento misionero de aquel entonces: proveer a los pueblos indígenas con las Escrituras en su lengua materna.

Sin embargo, el avance fue lento. La traducción bíblica esperaba el desarrollo de una teoría de traducción más adecuada. En 1934, W. Cameron Townsend (fundador del Instituto Lingüístico de Verano [ILV]) inició un programa de entrenamiento para traductores de la Biblia. El

[9] Su libro, *Aves sin Nido*, contiene una dura crítica del abuso de la iglesia contra los indígenas.

señor Townsend se basó en su experiencia como traductor del Nuevo Testamento al cakchiquel de Guatamela, y en las teorías de la nueva disciplina de la lingüística descriptiva. En 1939, dos hombres con dotes extraordinarias se hicieron cargo de la enseñanza en el programa de Townsend: Kenneth Pike, que llegó a ser el teórico principal del Instituto Lingüístico de Verano, y Eugenio Nida,[10] que desarrolló la teoría de traducción que forma la base de los programas de traducción de las Sociedades Bíblicas Unidas. La influencia de estos dos hombres se sintió en todo el continente.[11] Por ejemplo, en 1954 Guillermo Reyburn, consultor de traducciones de las Sociedades Bíblicas y colega de Nida, publicó su estudio antropológico y lingüístico de la familia lingüística guaycuruan, del Chaco argentino. Su ortografía y recomendaciones sirvieron de base para las traducciones bíblicas en las lenguas de esa familia: toba, mocoví y pilagá. Hoy en Argentina hay Escrituras en toba, pilagá, mocoví, wichi, chorote y quechua.

Estos datos señalan a la Biblia como factor esencial en la historia de muchas culturas indígenas del continente.

3. El proceso de traducción

Cómo entender un idioma

Imaginémonos que un idioma es como un témpano de hielo.[12] Sólo la punta sobresale en la superficie del agua, y según los conocedores es la séptima parte del total. La mayor parte está por debajo del agua y no se le ve. Sucede lo mismo con un idioma. Por encima de la «superficie» lo que se ve son las grafías, y lo que se escucha son los sonidos. Por debajo, hay muchas más cosas: vocablos, estructuras gramaticales y significado.

---

[10] E. A. Nida y Ch. Taber, *La Traducción: Teoría y Práctica*, Madrid: Ediciones Cristiandad, p. 19.

[11] Para la teoría y práctica de traducción seguida por ILV, véase Mildred L. Larson, *La Traducción basada en el significado.*

[12] Como el témpano de hielo no es conocido en muchas culturas, esta figura puede cambiarse por alguna otra que sí comunique el sentido. Por ejemplo: Un vecino quiere construir una casa y prepara el terreno. De pronto, nota una roca «pequeña» que sobresale del terreno e intenta sacarla. Pero al intentarlo, descubre que lo que sobresale es solo la punta de una roca inmensa, y que necesita la ayuda de tres vecinos para poder sacarla. Un idioma es parecido a esta roca...

Si tenemos un radio de onda corta, es posible captar la señal de muchas emisoras de todo el mundo, y escuchar varios idiomas. Si es un programa en chino o húngaro, escuchamos **sonidos** pero no entendemos nada. Para nosotros son simplemente **sonidos**, y nada más; como si fuera la punta del témpano de hielo sin su base. Si es un programa en francés o portugués y somos hispanohablantes, escuchamos los sonidos, pero a la vez captamos, aquí y allá, palabras sueltas; sin embargo, es poco lo que entendemos. Si el idioma es español, por supuesto que escuchamos los sonidos; pero hay mucho más. Captamos cada palabra, frase y oración, y entendemos el mensaje completo, el **significado** de la comunicación. Cuando se trata de **nuestro** propio idioma, hay mucho más que simples sonidos.

A veces, nuestro amigos o familiares viajan al exterior, para estudiar, trabajar o simplemente para pasear; y de cuando en cuando nos escriben. En la carta, en la tarjeta o en la estampilla se ven ciertas palabras impresas. Si están impresas en árabe, griego, hebreo, ruso o japonés, vemos las grafías claramente, pero no significan nada para nosotros. Si están impresas en italiano o francés, no solamente las vemos sino que, al leerlas, entendemos una que otra palabra. En cambio, si están impresas según la ortografía del idioma **nuestro**, vemos las grafías, distinguimos una palabra de otra, y entendemos el mensaje por completo, sin detenernos a reflexionar sobre el significado. Lo captamos de inmediato.

En el caso de un idioma desconocido, sólo escuchamos sonidos o vemos grafías escritas en el papel; nada más. Si alguna vez usted estudió inglés u otro idioma, quizá recuerde cómo poco a poco reconocía más y más palabras, y discernía formas y estructuras gramaticales. Sin embargo, a pesar de haber avanzado en el estudio, sin duda hubo ocasiones en que lograba entender el significado de las palabras sueltas y de las formas gramaticales, pero sin entender el significado total de la frase u oración completa. En cambio, cuando se trata de nuestro idioma materno, sea escrito o hablado, no nos detenemos a considerar los sonidos o la manera de escribir o deletrear una palabra. Tampoco consideramos vocablos sueltos o la forma gramatical. Sin pensarlo, vamos de inmediato al significado, a la base del «témpano de hielo»; porque, a fin de cuentas, lo que más importa es el significado.

La prioridad del significado

El idioma con el que nos comunicamos cotidianamente gira alrededor del **significado**, el cual se expresa con una serie de **vocablos** que

siguen una determinada **estructura gramatical**. Los **vocablos** se expresan en forma escrita (**grafías**) o en forma audible (**sonidos hablados**). Las grafías y sonidos son accesibles para cualquiera que tenga uso de los oídos y ojos. Pero solamente los que saben el idioma en todos sus niveles tienen acceso al **significado**. El **significado** puede compararse con la mercadería que está en venta en una tienda o almacén. La tienda existe para vender la **mercadería**. Los **sonidos**, **grafías**, **vocablos** y **estructuras gramaticales** pueden compararse a las vitrinas, mostradores y estantes de la tienda; son todos importantes para que la tienda funcione, pero la razón de ser de la tienda no radica en este «armazón».

Conforme con lo expuesto arriba, todo idioma refleja estos tres niveles:

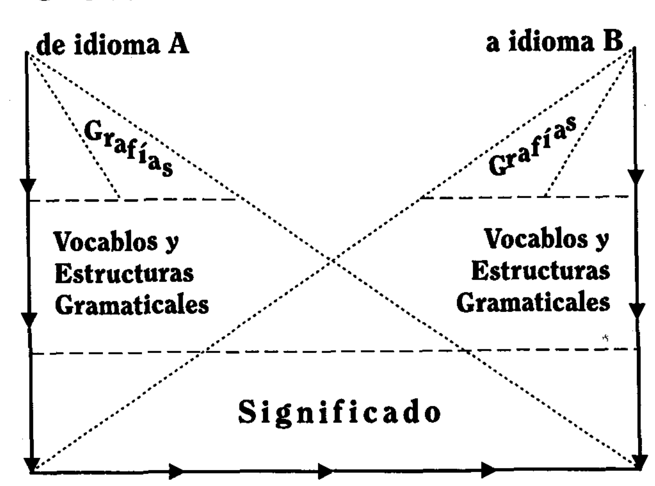
a. **sonidos** (y una manera particular de agrupar los sonidos en vocablos, que en el momento histórico de formular una ortografía se expresa en **grafías**)

b. **vocablos y estructuras gramaticales**

c. **significado**

El proceso de traducción

Cada idioma tiene una estructura, forma, o «armazón» propio, y el significado se encierra en él. La tarea del traductor de la Biblia es el de descubrir el significado del texto bíblico (sea en el idioma hebreo, arameo o griego) y transponerlo a otro idioma.



Al mirar una página de texto impreso, casi cualquier persona podría ver las grafías del idioma «A», el «texto fuente». Si esa persona entiende idioma A, reconoce también los vocablos y las formas gramaticales. Pero para traducir el idioma «A» al idioma «B», es preciso que se entienda a fondo el significado del mensaje expresado en el idioma «A» (véanse las flechas al lado izquierdo del diagrama arriba). Para lograr esto, en el caso de la traducción de un texto bíblico, el traductor tiene que recurrir a la **exégesis bíblica**.[13] Una vez determinado el significado, el traductor lo vierte a formas, estructuras, vocablos y grafías del idioma «B», el «idioma receptor». En el diagrama se ve que el proceso indicado por las flechas pasa por el significado para llegar al idioma «B». Tanto el idioma «A» como el idioma «B» **comparten la misma base: el significado**. No se transfieren las estructuras gramaticales del idioma fuente al idioma receptor.

Es como si desenvolviéramos un paquete, para luego envolverlo de otra manera. Un norteamericano suele empaquetar un regalo en una caja de cartón y lo envuelve con papel, asegurándolo con hilo y cinta adhesiva. Después lo lleva en la mano. Un campesino peruano, por su parte, envuelve su compra con un paño, y después lo coloca con otras cosas en una tela de tejido más grueso, lo amarra y lo lleva al hombro o en la espalda. Para que el norteamericano lleve el paquete del peruano, o viceversa, sería necesario desenvolver el bulto o el regalo, y volver a empaquetarlo, cada quien a su manera.

Cómo estructurar un proyecto de traducción

Un proyecto de traducción de la Biblia es un esfuerzo mancomunado de las Sociedades Bíblicas Unidas y de las iglesias. Responde a necesidades específicas de una determinada cultura, etnia o lengua.[14]

4. Tendiendo puentes: el desafío de la traducción

En una ocasión, en la ciudad de Cuzco, en pleno corazón de los Andes, un equipo de traductores consideraba un texto del libro de Rut. En el texto, Noemí le dijo a Rut respecto a Booz: «[es] nuestro pariente... y uno de los que pueden redimirnos» (2.20, RVR). La palabra «redimirnos»

[13] Véase el párrafo sobre «exégesis bíblica», más adelante.

[14] El *Apéndice 1* ofrece una lista de los elementos indispensables de un proyecto de traducción. El *Apéndice 2* es un ejercicio que enseña cuáles son las tareas que debe cumplir un equipo de traducción.

refleja el vocablo hebreo *go'el*, con el que se expresa la siguiente idea: el pariente mas próximo tenía la obligación de responder por un miembro de la familia que pasara por dificultades, por perdida de sus bienes, de su libertad o de su vida. Los traductores no encontraron manera de traducir esa palabra. Entonces les preguntó el asesor de traducciones:

–¿No hay una persona en la familia que se responsabilice por el otro en esa clase de circunstancias?

Los traductores respondieron:

–Sí, la hay.

–¿Cómo se llama esa persona? –preguntó el asesor.

–No tiene nombre –dijeron.

Y prosiguió el asesor:

–¿Cómo le dirían a esa persona si una viuda o un huérfano necesitan ayuda?

La respuesta fue:

–Parece extraño, pero dirían: «Usted es mi pariente cercano, y yo soy su cadáver».

Los traductores escribieron esa idea en su traducción del libro de Rut. Y al hacer un sondeo público de la traducción, comprobaron que expresaba casi exactamente la idea hebrea del *go'el*.

Para todo traductor de la Biblia esto es un ejemplo de los muchos desafíos de este trabajo. Los idiomas bíblicos, hebreo, arameo, y griego, llevan toda una carga social, cultural e histórica muy propias de los pueblos que los hablaron, mientras que el español, el portugués, el maya, el quechua, el toba, el wichi, y cualquier otro de los ochocientos idiomas de nuestro continente, reflejan su propio contexto histórico y social. Hay diferencias notorias entre los distintos idiomas: su forma y su manera de expresar ideas. Las palabras e ideas no expresan el significado de la misma manera. Hay diferencias entre la situación histórica en la cual fue dado el mensaje original, y la situación de los traductores. Hay diferencias de cultura y de cosmovisión. En su afán por verter la Palabra de Dios a su lengua materna, los traductores luchan con ideas, conceptos, y palabras, buscando un producto final que sea fiel al texto original y que a la vez comunique claramente el mensaje en formas propias y naturales del idioma receptor y su cultura.[15]

[15] El «Crucigrama andino» (*Apéndice 3*) es un buen ejercicio para comprender el tema del contexto cultural.

Exégesis

Por medio de ella, el traductor se esfuerza por entender la cultura bíblica, por tener una correcta comprensión del texto y por analizar los aspectos semánticos de los conceptos presentes en un pasaje. Este trabajo es previo a la tarea de transponer el mensaje bíblico a su propio idioma. No se puede traducir lo que no se entiende. Es necesario construir puentes entre las dos culturas, para lograr una traducción por equivalencias dinámicas y funcionales que expresen las mismas ideas bíblicas, de manera natural y comprensible.

Lengua materna y otras lenguas

Para verter la Palabra de Dios a su lengua materna, el traductor indígena se ve obligado a trabajar con diferentes lenguas: la materna, la de la cultura dominante (por ejemplo, el español), y las de la Biblia. A continuación mencionamos dos tipos de problema que pueden surgir al respecto:

1. *Problemas del texto en español*: Aún con un buen dominio del español, la fonología de su idioma podría volcar al traductor a un entendimiento equivocado de una palabra castellana. Los idiomas quechua y aymara no distinguen los sonidos /u/ y /o/, de manera que a veces una palabra suena como otra. Cuando se estaba traduciendo Jueces 3.15-23, un traductor quechua, que no conocía la palabra «zurdo», pensó que Aod fue «sordo». Su traducción, por supuesto, distorsionó todo el relato.

En otros casos el no dominar bien el castellano produce cierta confusión: por ejemplo, «ciervo» se convierte en «siervo».

Ciertas palabras que ocurren con poca frecuencia suenan como palabras muy conocidas, y este factor puede causar errores: por ejemplo, en Josué 13.12 un traductor wichi convirtió los «Refaim» en los de «Efraim»; en Josué 12.1 un traductor chulupí convirtió el «río Jaboc» en el «río Jacob»; un traductor wichi hizo lo mismo, pero lo tradujo «río de los Israelitas», pues pensaba que en este versículo «Jacob» se refería colectivamente a «los Israelitas».

Para entender un pasaje bíblico, el traductor necesita leerlo varias veces y consultar no solamente un diccionario bíblico y algunos comentarios sino también un diccionario de la lengua española.

2. *Problemas de cronología*: Cada cultura relata acontecimientos históricos a su manera. Algunas optan por el orden cronológico. Cuando

un relato bíblico no sigue este orden, resulta necesario reestructurarlo en orden cronológico para poder traducirlo al idioma receptor. Génesis 14.1-10 es un buen ejemplo:

El relato tiene los siguientes elementos:

v. 1 Una alianza de cuatro reyes.
v. 2 Los cuatro pelean con una alianza de cinco reyes.
v. 3 Los cinco se reunieron para la batalla.
v. 4 Quedorlaomer es jefe de la alianza de cinco.
Los cinco fueron súbditos de Quedorlaomer durante doce años.
Los cinco se rebelaron en el año trece.
vv. 5-7 Al año siguiente los cuatro se ponen en marcha contra los cinco; en el camino arrasan con todo y derrotan a varios pueblos.
vv. 8-10 La batalla entre las dos alianzas; ganan los cuatro.

Se ve que los doce años de sujeción y la rebelión de los cinco reyes para librarse de Quedorlaomer, son datos clave para entender el pasaje. Sin embargo, esos datos aparecen en medio del relato. En el caso de un idioma que no tiene un mecanismo para introducir escenas retrospectivas de esta manera, se vuelve necesario reestructurar los elementos del relato. El nuevo orden podría ser el siguiente:

v. 1 Una alianza de cuatro reyes.
v. 2 Una alianza de cinco reyes.
v. 4 Los cinco sirvieron a Quedorlaomer, líder de los cuatro, durante doce años.
v. 4 Los cinco se rebelaron en el año trece.
v. 5 Los cuatro vienen a sofocar la rebelión.
vv. 5-7 En el camino los cuatro destruyen mucho y derrotan a varios grupos.
vv. 2,3,8-10 La batalla de los dos grupos; triunfo de los cuatro.

Para un ejemplo en el Nuevo Testamento, véase Juan 12.12-19. En los versículos 17 y 18 hay una escena retrospectiva en la cual el relato

da una vuelta hacia atrás. Al respecto, es justo señalar la importancia de analizar el texto o «discurso» antes de reestructurarlo, ya que en algunas ocasiones el cambio del orden cronológico responde a un deseo del autor por poner en alto relieve ciertos datos del relato. Si fuera así, el traductor debe buscar un mecanismo propio de su idioma para lograr el mismo efecto.

El papel de la mujer

La participación de la mujer en la traducción es imprescindible. Muy a menudo las mujeres son las guardianes del idioma, pues ellas más que los hombres conservan la riqueza del idioma, debido a que estos tienen un mayor contacto con el idioma de la cultura dominante y tienden a perder con más rapidez la integridad de idioma nativo. Hay un ejemplo, singular en el caso del guaraní. Este idioma existe hoy como lengua de los paraguayos gracias a las mujeres. Ellas fueron las que lo conservaron y lo transmitieron a sus hijos mientras los hombres se diezmaban debido a las guerras.

En ciertos libros de la Biblia, es crucial la intervención de la mujer (por ejemplo, Rut, Ester, Cantares). Por estas y otras razones, es precisa su participación a lo largo de un proyecto de traducción.

Tomemos como ejemplo el caso de Lucas 1.41: «cuando Isabel oyó el saludo de María, la criatura se le movió en el vientre» (DHH); «la criatura saltó en su vientre» (RVR). Algunas mujeres quechuas se rieron cuando escucharon el borrador de la traducción hecho por un hombre: la criatura literalmente «saltó». Ellas sugirieron una palabra onomatopéyica para comunicar la sensación del movimiento repentino que experimentó Elisabet.

...wawaqa «¡Wat'aq!» nirqan.
...la criatura dijo: «Wat'aq».

En vez de saltar, ¡la criatura habló! Al escuchar el texto revisado, hubo sonrisas en vez de risas; pues las mujeres reconocieron algo auténtico de la madre andina.

Historia, geografía y cultura

Si el traductor no entiende la cultura y el contexto histórico del mundo bíblico, es muy fácil que se equivoque. Por ejemplo, el traductor debe saber que «rasgarse la ropa» normalmente es señal de dolor o de tristeza, y que puede ser necesario hacer explícita la idea en la traducción. Si ignora los

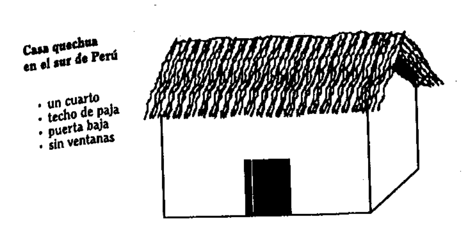
datos históricos o geográficos podría meterse en problemas. Tomemos el caso de Hechos 16.11-12:

> «Nos embarcamos, pues, en Tróade, y fuimos directamente a la isla de Samotracia, y al día siguiente llegamos a Neápolis. De aquí fuimos a Filipos, que es una colonia romana y la ciudad más importante de esa parte de Macedonia» (DHH).

De acuerdo con el pasaje, de Troas, Pablo se dirigió a Filipos. El traductor suponía que Filipos, siendo la ciudad más importante, fue un puerto y usó un verbo que indicaba que Pablo llegó en barco a Filipos. Pero Neápolis era el puerto, y Filipos quedaba a 15 kilómetros tierra adentro.

Pero aun con un conocimiento de datos históricos y geográficos, el traductor tropieza a menudo con otra dificultad: puede ser que su cultura no tenga ni conozca elementos de la vida diaria del mundo bíblico. Por ejemplo, en el Chaco argentino y paraguayo no hay piedras ni rocas. La Biblia, por su parte, habla de rocas, tanto literales como metafóricas. Las Antillas Holandesas no tienen la misma geografía que Palestina. Los idiomas de esos lugares no tienen palabras para referirse a los valles, las quebradas, las montañas, las pendientes y los desiertos. Se ven forzados a usar frases descriptivas, o a prestar palabras de otros idiomas no nativos que hoy se hablan en esas islas.

En el caso del Perú, los Incas no conocían la rueda, y por eso su idioma (quechua) carece de un vocabulario referido a la rueda y sus componentes. 1 Reyes 7.33 dice que Salomón hizo fabricar diez palanganeros para el templo, cada uno con cuatro ruedas, con «ejes, aros, radios y cubos». Felizmente hay en quechua verbos como «girar» y «dar vueltas». Con ellos, los traductores formaron sustantivos para solucionar el problema. Con respecto a la arquitectura, la casa típica del campesino andino es de un cuarto sin ventanas, de adobe y con una puerta muy baja.



Es limitado el vocabulario arquitectónico. Sin embargo, en la Biblia encontramos datos de construcciones bastante complejas. Véase como ejemplo 1 Reyes 6.5-8. En este texto se dice que en tres de los cuatro lados del templo se edificaron tres pisos de cuartos, con «una escalera de caracol» (6.8, DHH). Por ello, la pared externa del templo fue más ancha en los cimientos y más angosta en la parte de arriba. RVR dice así en 6.6b: «...por fuera había hecho disminuciones a la casa alrededor, para no empotrar las vigas en las paredes de la casa.» La traducción del quechua de Cuzco traduce así 1 Reyes 6.6:

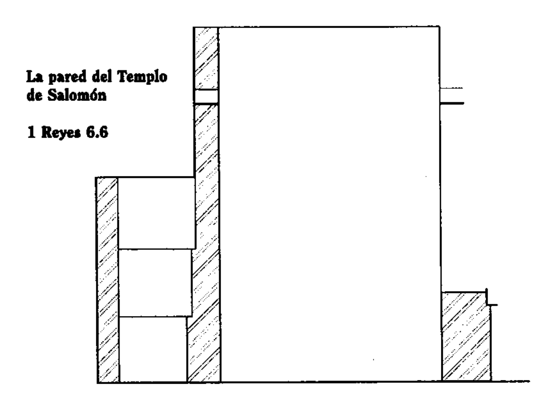
Yupaychana wasi perqataqa anchotan qallarirqanku,
donde-se-adora casa pared gruesa ellos-comenzaron

kinsa kutitataq ithiykuchirqanku
tres veces-y ellos-hicieron-achicar-hacia- adentro

muyuriq pata kurkukunata chayman chakanapaq, ahinapin
que-rodea piso vigas a-ese para- cruzar de-esa-manera

perqata mana t'oqochirqankuchu.
pared no ellos-hicieron-hueco.

«Comenzaron a construir la pared de la casa de adoración, [haciéndola] gruesa [en la base], y tres veces la hicieron menos gruesa para que las vigas de los pisos de alrededor descansaran sobre ménsulas,[16] para no hacer huecos en la pared.»



[16] *Ménsula*: «Repisa o apoyo para sostener algo».

Moldes de pensamiento

No todas las culturas comprenden de la misma manera la realidad que las rodea. Sus moldes de pensamiento, categorías mentales, y lógica obedecen a reglas propias de esa cultura. En ciertos culturas:

- la lógica es narrativa y no filosófica
- el pensamiento es más concreto que abstracto
- lo afectivo predomina sobre lo objetivo
- las categorías son específicas y bien definidas, y no genéricas y generalizadas
- lo oral domina sobre lo escrito.

En este sentido, la cosmovisión sirve no tanto como punto de partida sino como marco dentro del cual nos desenvolvemos. Por ejemplo:

> El joven párroco anglicano Marcos se dirigía en barco a su nueva parroquia, una aldea indígena en una zona alejada de la costa canadiense. Intentó entablar conversación con Jaime, un marinero indígena oriundo de la parroquia. Le preguntó acerca de su aldea.
>
> Marcos: ¿Cómo es Kitkuese? ¿Qué tan grande es tu pueblecito?
> Jaime: Ustedes los blancos siempre dicen eso. «¿Qué tan grande es tu pueblito?» ¡No tienen la menor idea! No entienden.
>
> Marcos: Cuéntame, por favor. Yo sí lo entendería.
> Jaime: Mi pueblo es tan grande que allí nunca llueve, por que la lluvia también es mi pueblo... y el viento... y el mar. ¿Me entiendes?
> Marcos se esforzó por captarlo, pero lo único que logró fue poner un rostro perplejo.
>
> Jaime: La historia de mi etnia, con todas sus leyendas... también es mi pueblo... y yo... soy mi pueblo, y mi pueblo igualmente yo... no me entiendes, ¿verdad?[17]

La pregunta del párroco no tenía punto de referencia ni imagen concreta de la bien definida cosmovisión autóctona. Las palabras reflejaban un principio general (o hipotético, según su punto de vista)

[17] Margaret Craven, *I heard the Owl Call my Name.*

de la sociedad industrial para entender y explicar el mundo. No cuadraba con el mundo del pueblo autóctono de la costa noroeste de Canadá, donde todo se especifica. Para el párroco, «pueblecito» comunicaba una serie de cualidades finitas y transitorias que lo distinguía de «población», «pueblo», «ciudad», «país», etc. Para el marinero, en cambio, «pueblo» era un estado del ser, con cualidades infinitas.

En América del Sur, el escritor peruano José María Arguedas logró penetrar al alma andina como pocos. Su «Llamado a algunos doctores» apunta hacia la sabiduría milenaria del pueblo andino.

> Dicen que ya no sabemos nada,
> que somos el atraso.
> que nos han de cambiar la cabeza por otra mejor...
> Que estén hablando, pues,
> que estén cotorreando si eso les gusta...
>
> Quinientas flores de papas distintas
> crecen en los balcones de los abismos que tus ojos no alcanzan,
> sobre la tierra en que la noche y el oro
> la plata y el día se mezclan.
> Esas quinientas flores son mis sesos, mi carne...
>
> En esta tierra fría siembro quinoa de cien colores
> de cien clases, de semillas poderosas.
> Los cien colores también son mi alma,
> mis infatigables ojos....
> Ninguna máquina difícil hizo lo que sé,
> lo que del gozar del mundo gozo...
>
> ¿Trabajé siglos de años y meses
> para que alguien que no me conoce
> y a quien no conozco
> me corte la cabeza con una máquina pequeña?
>
> No hermanito mío.
> No ayudes a afilar esta máquina contra mí,
> acércate, déjate que te conozca...

A diferencia de la sociedad urbana e industrializada, la vivencia indígena está entrañablemente ligada a la tierra, y una relación íntima con la naturaleza infunde la vida. Se nota claramente en la riqueza de su terminología: Por ejemplo, Marcos 1.6 relata que Juan el Bautista «comía miel silvestre». En la lengua toba hay unas diez palabras para referirse a la «miel silvestre»; en la lengua chorote, siete u ocho. El texto bíblico no especifica el tipo de miel silvestre, pero el traductor del Chaco (recolector de miel silvestre) debe usar la palabra **exacta**, pues no hay una palabra genérica.

A veces la **necesidad de especificar** conduce a los traductores a expresar en forma explícita lo implícito de un texto. Por ejemplo, en una disputa con los fariseos, Jesús les llamó la atención por preocuparse de lo externo. Les dijo: «Den ustedes sus limosnas de lo que está adentro» (Lc 11.41, DHH). El traductor pregunta: ¿Dentro de qué? La respuesta, «dentro del plato», le facilita expresarlo en su idioma y a la vez recalca lo radical del mensaje de Jesús, de la obligación de compartir los bienes con los necesitados.

Las **categorías de pensamiento** de su propia cultura predisponen al traductor a ciertas interpretaciones. Por ejemplo, Marcos 1.39 dice: «Jesús andaba por toda Galilea, anunciando el mensaje en las sinagogas y expulsando los demonios» (DHH). Cuando los traductores del proyecto Lengua Sur (Paraguay) tradujeron este pasaje, el resultado fue el siguiente: «...anunciando el mensaje en las sinagogas... y expulsando los demonios de las sinagogas». Como los traductores estaban acostumbrados a considerar que los espíritus malos habitan en lugares, no se dieron cuenta de que los demonios, en los Evangelios, vivían en las personas.

Asimismo, **la experiencia diaria** deja huellas en el pensamiento de un pueblo. A lo largo de su historia, los grupos étnicos del Chaco paraguayo han sufrido de constante escasez de víveres, y muy a menudo, de hambruna. Por consiguiente, cuando hay comida, la comen. No les cabe la idea de tener víveres o comida y decidir no comer. Tal es el caso del ayuno bíblico. Por eso se precisa traducirlo más o menos así: «dejar de comer por un tiempo con el propósito de dedicarse al culto o al servicio de Dios».

Para los habitantes del Chaco los frutos del algarrobo son un elemento básico de la alimentación; si hay algarroba, hay comida. La parábola del hijo pródigo les parece muy extraña (Lc 15.11-32), pues en el relato se habla de «una gran hambre», y al mismo tiempo se señala que hay algarroba para comer. ¡Las dos cosas se contradicen! Por otro lado, en el Chaco el chancho o cerdo es un animal salvaje, y hay que pedirle permiso al «dueño» de los chanchos (es decir, un ser sobrenatural) para cazarlos; no son animales domesticados. Los elementos culturales no llevan el mismo significado ni el mismo valor simbólico de cultura en cultura. Esto exige del traductor sensibilidad hacia las distintas culturas.

Géneros literarios

La tradición oral de una cultura manifiesta la presencia de una diversidad de «géneros literarios». Este legado literario presenta características y técnicas provenientes de una larga historia de transmisión de mitos, leyendas, relatos, cuentos, poemas, etc., de una generación a otra.

Mientras que el pensamiento filosófico del libro de Eclesiastés dice que Dios pone «eternidad en el corazón» del hombre (3.11, RVR), presentando así dificultades en algunos idiomas, el libro de Cantares es recibido con facilidad en una cultura que posee el género literario apropiado. Este es el caso de la poesía quechua:

Urpichay sumaq rikch'aycha, Sonqochay ch'aska ñawicha, Sunicha chukchachaymanta Chakata rurachishani, Sunicha chukchachaymanta Chakata rurachishani.	Paloma mía de bello rostro Tú de ojos de lucero, mi corazoncito Para ti, de mi larga cabellera Un puente mando hacer De mis largas trenzas Un puente están tejiendo.



Rikch'ay sumaq urpi Ch'aki puñuymanta Ama puñuyñachu... Punkuykipis muyun Cheqnikusqallayki Ima munay t'ikas	Bella paloma despierta De ese dulce sueño ¡Ya no duermes...! Rondando tus puertas ando Yo, él que tú desdeñas ¡Pero sabe, una hermosa flor soy![18]

Es un poema de amor. Nótense las figuras que aparecen en el trozo poético: paloma, corazoncito, trenzas largas, sueño, rondar por las puertas, flores hermosas, etc. No nos sorprende que el libro de Cantares

[18] Jorge A. Lira, *Canto de Amor*, Cuzco, 1956, pp. 32, 178.

en quechua se haya convertido en instrumento importante en la pastoral de la familia en la zona sur de los andes peruanos.

Hay casos en que el género correspondiente en la lengua receptora requiere de un marcador de discurso: Los wichi del Chaco argentino comienzan un mensaje, enviado de una persona a otra por intermedio de una tercera, con un marcador de discurso. Ese marcador indica que lo que sigue es un mensaje. Literalmente la palabra dice: «ha sido tiempo pero ahora es». Quizá no comunique mucho en español, pero es el marcador indispensable del mensaje wichi. En el Nuevo Testamento wichi las cartas de Pablo comienzan con esa palabra.

Las adivinanzas de las comunidades andinas también requieren de un marcador de discurso. Por medio de competencias de adivinanzas, la comunidad andina reconoce al más astuto o al de mente más ágil. La adivinanza se presenta en medio de dos marcadores:

Imasmaris imasmaris... (¿Y qué es? ¿Y qué es?)

Adivinanza

...iman kanman. (¿Qué sería?)

Las adivinanzas de Jueces 14.14,18 se traducen usando esos marcadores de discurso, al principio y al final.

Una característica de la «literatura oral» es el uso de la **onomatopeya** y de la **repetición sonora** para representar una acción verbal. El Salmo 18.13 dice: «Tronó en los cielos Jehová» (RVR). Una Biblia quechua emplea el término onomatopéyico «kununununumun» para traducir el verbo «tronó», imitando el sonido del trueno. La descripción gráfica de ciertos pasajes de Nahúm se presta para el uso de términos onomatopéyicos en ciertos idiomas. RVR reproduce el sonido de los truenos usando la repetición sonora en Nahúm 2.4: «Los carros... correrán como relámpagos» (RVR). La traducción quechua del Cuzco dice: «...illapa hinan **q'enqo-q'enqota** phawan» (...vuelan como el relampaguear del trueno). La palabra *q'enqo-q'enqota*, con sus consonantes posvelares glotalizadas, imita el sonido del trueno, y a la vez visualiza la acción, pues «q'enqo» se refiere al zigzag del relámpago. Nahúm 3.2 nos ofrece otro ejemplo del uso de la repetición sonora:

«Chasquido de látigo,
y fragor de ruedas,
caballo atropellador,...»

«**Hasut'in ch'ataqeshan**,
ruedakunan **raqhaqeshan**,
caballokunan **q'aqraqeshan**,...»
(quechua de Cuzco)

Los sonidos glotalizados y posvelares de las palabras en negrita presentan una imagen impactante del ataque contra la ciudad de Nínive.

Características gramaticales

Se dan, también, **categorías obligatorias de la gramática** del idioma receptor, que plantean preguntas muy especiales al texto bíblico y, con él, al idioma del texto en que se basa la traducción; el castellano, por ejemplo. En el idioma toba hay un sistema de seis formas posicionales, de «información deíctica»:

/na/ viniendo, cerca (indica la cercanía espacial y temporal)
/so/ yéndose, lejos
/ra/ parado, vertical
/ñi/ sentado
/ze/ acostado, horizontal
/ka/ ausente, desconocido.

Estas categorías sirven de base para entender relaciones y acciones humanas. Por ello el traductor toba trae al texto una serie de preguntas. Él necesita conocer de manera más concreta la relación entre el autor del relato y los actores presentes en el relato (¿Los conoció, o eran desconocidos? ¿Qué tan cerca o tan lejos están los participantes? etc.). Este tipo de preguntas no son del interés de los comentarios bíblicos.

En ciertas culturas se emplean diferentes modalidades del verbo, de acuerdo con el estado de ánimo o de lucidez. En los idiomas andinos hay ciertas formas del verbo que corresponden a acciones realizadas en un estado consciente y otras para un estado inconsciente. El segundo caso abarca sueños, visiones, y el estado de embriaguez. En el libro de Cantares hay pasajes que parecen ser relatos de sueños: 3.1-5; 5.2-8. En la traducción se hace necesaria una decisión exegética para que el traductor sepa qué forma verbal se debe colocar en la traducción.

Lenguaje figurado y modismos

Parte del genio de un idioma radica en la riqueza y el uso múltiple del **lenguaje figurado**. Cuando el apóstol Pablo dice que en las sinagogas «se lee a Moisés» (2 Co 3.15), usa la palabra «Moisés» en un sentido figurado. Quiere decir: «lo escrito por Moisés». Por eso, en DHH se dice: «los libros de Moisés».

Los **modismos** son un género especial de figuras retóricas, propias de un determinado idioma. La Biblia habla del «corazón duro» indicando la terquedad o el entendimiento entenebrecido de una persona. Ambas son imágenes negativas. En cambio, para los Shipibo de la selva peruana, tener un «corazón duro» es algo deseable y loable, pues se refiere a «una persona valiente». Cuando quieren expresar la idea bíblica de «corazón duro», ellos dicen: «sus oídos no tienen huecos».

El traductor necesita familiarizarse con esas figuras bíblicas y, a la vez, desarrollar una sensibilidad especial para poder usar correctamente las figuras de su propio idioma. El traductor debe decidir cuándo usar lenguaje no figurado; cuándo usar figuras acompañadas de una o varias palabras que expliquen el sentido; cuándo usar una figura de su propio idioma que exprese el mismo significado. En el Chaco no hay nieve; por eso, en textos tales como el Salmo 51.7 – »...más blanco que la nieve»–, los traductores emplean figuras de su cultura: «más blanco que el algodón» o «más blanco que el almidón». Los traductores de Cuzco optaron por una figura singular en el caso del *go'el* de Rut: «soy su cadáver».

5. La Biblia y las culturas indígenas

Biblia, lengua materna e identidad

La lengua ejerce un papel fundamental en la lucha por la supervivencia de los pueblos indígenas. A través de su lengua cada pueblo proyecta su percepción de la realidad y la representación de su identidad. Verter la Palabra de Dios a una lengua indígena contribuye, sin duda, a fortalecer la identidad étnica y a promover la revitalización de ese pueblo.

La importancia de la Biblia en el idioma materno se nota claramente en la comunidad de 100.000 quichuas de Chimborazo, Ecuador. El sociólogo Tomás Bamat dice que la traducción de la Biblia al quichua

contribuyó a forjar «una nueva identidad étnica frente al racismo dominante, que los revaloriza como personas».[19]

Modernidad y supervivencia

Los cambios sociales ocasionados por la modernidad ponen en peligro la supervivencia de la población indígena del continente. En el Chaco, los trastornos sociales amenazaron con la desintegración total del pueblo toba; pero no sucedió así. El antropólogo Elmer S. Miller atribuye la revitalización de la cultura toba a la apropiación del mensaje bíblico en sus propios términos. Les proporcionó «un mecanismo de unificación en una escala nunca antes conocida en su historia». Esta solidaridad y armonía le ha facilitado al pueblo toba la supervivencia, aún precaria, en el mundo actual.[20]

Derechos y desarrollo

Es imposible hablar de la situación actual de la población indígena sin tocar el tema de la tierra. La expropiación de tierras ancestrales, bajo distintos lemas, deja al indígena marginado en su propia tierra o desubicado en un barrio pobre de alguna ciudad. La Biblia testifica que «el mundo es del Señor, con todo lo que en él hay», e indica que la tierra existe en beneficio de todos, y no para que unos pocos se adueñen de ella y acaparen sus riquezas. Aunque en forma lenta, la iglesia cristiana actual hace suya esta visión bíblica.

En diciembre de 1991, el gobernador de la provincia de Salta, en Argentina, firmó un decreto cediendo seiscientas mil hectáreas del Chaco a los pueblos wichi, chorote, toba y chiriguano. Ese fue el resultado concreto de una labor intensa de cristianos hispanohablantes e indígenas. Se unieron con otras entidades para lograr este paso ineludible en la reivindicación indígena.

En mayo de 1992 se dedicó el Nuevo Testamento en idioma wichi, en el Chaco. En esa ocasión, se le preguntó al obispo anglicano wichi, Mario Mariño, cuál era la importancia de la Biblia para su pueblo; él respondió: «Cuando yo era joven, nueve de cada diez niños morían en la infancia. Pasábamos gran parte del tiempo en el panteón. Ahora no muere ni uno solo de cada diez niños. ¡Esto es lo que Biblia ha hecho en favor de los wichi!»

[19] *¿Salvación o dominación?: Las sectas religiosas en Ecuador*, Quito, 1986, p. 115.

[20] *Los tobas argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*, Buenos Aires, 1979, p. 163.

Violencia y sufrimiento

Hoy millares de indígenas de nuestro continente están en medio de una violencia irracional que azota sus comunidades y destruye sus hogares. Hace poco, un traductor quechua escribió de su comunidad: «Hoy Layo amaneció vestido de luto, en medio de un charco de sangre inocente». Una incursión terrorista segó la vida de los principales líderes de la comunidad. De la oficina de la comunidad, donde se archivaban los registros de nacimientos, matrimonios, defunciones y títulos de la tierra, sólo quedaron escombros humeantes. El traductor siguió: «Lloramos como Jerusalén», indicando así la palabra que encontró para consolar a su pueblo en el sepelio que le tocó dirigir: el libro de Lamentaciones. Allí la comunidad quechua encontró al Dios que acompaña a su pueblo en su sufrimiento.

En la tragedia se vislumbró un nuevo horizonte que les infundió esperanza y fortaleza.

La experiencia no es única. En agosto de 1992, el traductor toba Orlando Sánchez explicó por qué tradujo el «Libro de Llanto» (Lamentaciones): «...concuerda bien con el llanto de nuestros hermanos. Están llorando por todos nuestros hermanos y por toda la mucha gente de nuestra tierra que sufre dolor, aflicciones, pobreza, lloro, hambre y muerte, y no sabe qué hacer por causa de su situación». La palabra ilumina la vivencia de un pueblo afligido.

Hacia una lectura indígena

Al destacar la importancia de la traducción de la Biblia en el rescate de las lenguas indígenas, se advierte el peligro latente de «reducir» una lengua oral a lengua escrita. Y esto podría convertirse en una forma de «colonización» de la lengua, al introducirse en ella categorías y moldes de pensamiento ajenos. El indígena quedaría dominado por una versión del idioma que no es su idioma.

Para evitarlo, el traductor extranjero debe pasar por una conversión a lo autóctono. En Paraguay, el veterano traductor menonita Dietrich Lepp comentó que, para él, participar en la traducción de la Biblia Lengua Norte fue «descubrir a la América profunda». Además, se debe señalar hoy el paso histórico de «traducciones misioneras» a traducciones indígenas. Al permitir que sean los nativos los traductores de la Biblia a su lengua materna, se hace a un lado el peligro de una nueva «colonización» y se abre la puerta para que ellos pasen de ser «los que no tienen voz» a recuperar el don de lenguas, perdido a lo largo de siglos de marginación.

A los pueblos indígenas del continente les queda el reto de la apropiación de la Palabra de Dios. En el sur del Perú, la expresión quechua «mosca que cayó en la leche» se dirige, en son de burla, a quien deja sus costumbres por las de la cultura dominante. El debate en torno a los «500 años» dejó en claro que los pueblos indígenas no ven como «Buena Nueva» al Cristo que llegó con la bandera de los colonizadores. Y aunque el indígena ya empieza a tener la Biblia en su lengua materna, existe hoy el peligro de interpretarla con modelos heredados de una cultura ajena.

Al respecto, es aleccionador lo que nos narra un misionero español sobre la inhumana condición de trabajo de los chiriguano durante la zafra, en el sureste de Bolivia: «Recibieron una miseria por su trabajo, y tanto adultos como niños pasaron las noches en la intemperie, en galpones reducidos e insalubres». Las condiciones de esa pobre gente le hizo recordar el sufrimiento de Israel en Egipto. Por ello, el misionero decidió acompañar a los chiriguano, los ayudó en la cosecha y les abrió y explicó la Biblia, ese libro subversivo. Al enterarse de eso, el terrateniente trajo un pastor con una lectura distinta de la Biblia: «El sufrimiento es la voluntad de Dios, él los premiará en el cielo». No es difícil reconocer que esta es una lectura alienante y dominante de la Biblia. El misionero fue encarcelado.

La apropiación de la Palabra por los pueblos indígenas es un camino necesario pero difícil de recorrer. Bajo el liderazgo del «profeta» Ezequiel Ataucusi, el movimiento religioso «Los Israelitas del Nuevo Pacto», en Perú, practica los sacrificios del Antiguo Testamento, entre ellos los del «Día de Expiación». Ataucusi se autotitula el «Hijo del Hombre» del cual habló Jesucristo. Sus devotos constituyen el «sacerdocio de Aarón». La «tierra prometida» es una isla en el río Amazonas. Esta es una lectura andina de la Biblia, poco convincente, que entre otras cosas pasa por alto el sacrificio «una sola vez y para siempre» de Jesucristo, el autor del «Nuevo Pacto».

A pesar de esta y de otras desviaciones, es preciso que se dé una lectura de la Palabra de Dios desde los pueblos indígenas. Esa apropiación enriquecería a la iglesia universal que actualmente lucha con cuestiones de ecología, comunidad y espiritualidad.

La traducción de la Palabra de Dios a los idiomas milenarios del continente abre paso a esa realidad.

Jesucristo: Fuente y destinatario de las culturas

Conviene ver esto desde otra óptica, pues la verdad es que mientras se lee la Biblia desde distintas culturas, la Biblia «nos lee» a todos. La Biblia se convierte en interlocutor: nos cuestiona, nos desafía. Todo lo pone en tela de juicio y nos encamina hacia Jesucristo, pues él es su Centro. Él llega a nosotros, repitiendo así, en un sentido, la encarnación; el Verbo hecho carne, en los términos de una determinada cultura. Jesucristo llega a ser nuestro «exegeta», haciendo que nos entendamos a nosotros mismos y dando pleno sentido a nuestra vida. Él es fuente y destinatario de la cultura y, por ende, «exégesis» de la misma. Nos conduce hacia una lectura nueva y creativa de nuestras culturas, ancestrales o vigentes. Él las juzga, purificándolas y transformándolas. Él las lleva a su cumplimiento y plenitud.

Apéndice 1
Elementos indispensables en un proyecto de traducción

Antes de iniciar cualquier trabajo de traducción, es necesario identificar claramente las siguientes variables: ¿Qué se va a traducir? ¿Para quiénes es la traducción? ¿Quién la va a realizar y con qué recursos?

1. El manuscrito o texto

Como paso previo, debe establecerse claramente la factibilidad del proyecto y la conveniencia de la traducción. ¿De qué texto se trata (una selección bíblica, un Evangelio, el Nuevo Testamento)? ¿En qué idioma?

2. El receptor o destinatario

No se debe emprender la traducción de ningún texto sin haber establecido quiénes la van a utilizar. Hay que investigar los siguientes factores:

- ❒ lengua, dialecto o sociolecto de los destinatarios,

- ❒ edad, sexo, nivel de educación, estrato social y grado de bilingüismo
- ❒ función y prestigio relativo de la lengua receptora
- ❒ nivel de alfabetismo
- ❒ alfabeto/ortografía
- ❒ afiliación religiosa de los destinatorios

3. La mano de obra o el equipo de traducción

Por lo general, el proyecto no lo realiza una sola persona sino un equipo de traducción. De preferencia, los traductores deben ser hablantes nativos de la lengua receptora. Se busca gente con un buen conocimiento de:

- ❒ la lengua y la cultura receptora
- ❒ la lengua fuente (y su cultura)
- ❒ los principios y la práctica de traducción
- ❒ conocimiento bíblico y habilidad exegética

Los participantes desempeñan diferentes funciones:

- ❒ traductores
- ❒ verificadores/revisores
- ❒ estilista
- ❒ exegeta
- ❒ coordinador
- ❒ secretario
- ❒ consultor

En la selección de los miembros del equipo se hace lo posible por lograr que las iglesias participen en el proceso. En primer lugar, proveyendo los nombres de los candidatos; en segundo lugar, en la evaluación de los participantes en el cursillo de capacitación.

4. Los materiales o recursos materiales

Para garantizar el éxito de un proyecto, son necesarios ciertos instrumentos:

- ❒ lugar de trabajo con suficiente espacio y privacidad

- ❐ equipo (computadoras, etc.)
- ❐ libros de referencia: texto bíblico, idioma, cultura, otras traducciones
- ❐ recursos económicos

5. Método

Las Sociedades Bíblicas intentan responder a la iniciativa de iglesias, misiones y grupos étnicos, y facilitar la consecución de la meta trazada. El método a seguir incluye los siguientes elementos:

- ❐ estudio de factibilidad
- ❐ preparación y capacitación de traductores/revisores
- ❐ (incluye: capacitación inicial; establecimiento del equipo y comité de revisores; entrenamiento en el uso de computadoras; capacitación adicional durante el proyecto)
- ❐ preparación de la «traducción de base»
- ❐ revisión exegética
- ❐ revisión por el equipo de base (o sea, los traductores)
- ❐ trabajo de revisores y chequeo público
- ❐ preparación del manuscrito final
- ❐ publicaciones de prueba.

Apéndice 2
Las tareas de un traductor

Ejercicio de ordenamiento

En el transcurso de un proyecto de traducción, el traductor debe realizar varias tareas. La siguiente lista incluye las tareas que se llevaron a cabo en un proyecto de traducción al idioma quechua. La presente lista no sigue un orden lógico ni cronológico. Ordénense las frases en su orden correcto. (Nota: algunas tareas ocurren simultáneamente).

- ❐ 2. No omitir lo que está en el texto; hay que incluir el significado completo.

- ❐ Entregar el texto final en disquete al Departamento de Producción para que este prepare la copia del manuscrito que se entregará a la imprenta.
- ❐ Estudiar y analizar el significado del texto original con los otros miembros del equipo de traducción.
- ❐ Participar en un taller de traducción, para recibir entrenamiento en la ciencia y técnicas de traducción.
- ❐ Preparar varias copias de pasajes o libros traducidos para distribuirlas entre los revisores. Realizar pruebas de comprensión e inteligibilidad con la gente: en hogares, en iglesias, en el mercado, en el campo. Tomar nota de los comentarios, críticas y observaciones de los revisores, lectores y oyentes.
- ❐ Decidir qué palabra usar cuando en la lengua a que se traduce haya varias opciones. Por ejemplo, la palabra «llevar». En quechua hay distintas palabras para referirse a las siguientes acciones: «llevar en la espalda», «llevar en los brazos», «llevar en el hombro», «llevar debajo del brazo», «llevar en la falda», «llevar entre varias personas». ¿Qué palabra se usaría en Juan 5.10: «No te está permitido llevar tu camilla»?
- ❐ Aplicar los programas de computadora que ayuden a comprobar la integridad del texto, la coherencia en el empleo de los códigos y de la ortografía, etc.
- ❐ Conocer bien la lengua receptora y un segundo idioma, y conocer algo de hebreo y griego.
- ❐ Considerar con los otros miembros del equipo cómo traducir palabras que no existan en la lengua receptora. Por ejemplo, los Incas no conocieron la rueda y no hay una palabra quechua para «rueda». ¿Como se traduciría 1 Reyes 7.33?: «Salomón hizo fabricar diez palanganeros, cada uno con cuatro ruedas, con ejes, aros, radios y cubos».
- ❐ Participar en un taller de procesamiento de textos por computadora.
- ❐ Entender y aprender los principios de traducción, que incluyen:

1. No añadir ni aumentar lo que no está en el texto bíblico.

- ❐ Mecanografiar en la computadora el texto traducido.

- ❐ Tener presente que a veces una sola palabra en un idioma equivale a una frase en otro idioma. Por ejemplo:

  «Imaynallan» (quechua)
  ¿Cómo estás?» (español)
  «Hi. How are you?» (inglés)

- ❐ Evaluar, junto con los otros miembros del equipo, las reacciones de los revisores y de la gente que leyó y escuchó el texto traducido. Revisar la traducción y mejorarla a la luz de las sugerencias recibidas.
- ❐ Disponerse a pasar ocho años en el proyecto.
- ❐ Capturar en la computadora las revisiones de la traducción.
- ❐ En colaboración con los otros miembros del equipo, revisar el primer borrador de la traducción.
- ❐ Hacer una lectura final del texto traducido a fin de mejorar el estilo y pulirlo. Asegurarse de que las palabras estén escritas correctamente, y de que la puntuación esté como debe ser.

*3. No cambiar el significado del texto bíblico. La traducción debe tener el mismo significado que el texto fuente.

- ❐ Participar en la evaluación del trabajo y en un entrenamiento adicional bajo la dirección de un consultor de traducciones.
- ❐ Al traducir, buscar que las ideas y conceptos se expresen de manera natural e idiomática, tal como lo diría un hablante nativo de, digamos, quechua, vestido de chullu y poncho.

Proyecto de traducción quechua

Las tareas de un traductor (respuestas del ejercicio anterior)

- ❐ Disponerse a pasar ocho años en el proyecto.
- ❐ Saber hablar español, quechua y conocer algo del idioma hebreo y griego.

- ❐ Participar en un taller de traducción, para recibir entrenamiento en la ciencia y técnicas de traducción.
- ❐ Entender y aprender los principios de traducción, que incluyen:

1. No añadir ni aumentar lo que no está en el texto bíblico.

2. No omitir lo que está en el texto; hay que incluir el significado completo.

3. No cambiar el significado del texto bíblico. La traducción debe tener el mismo significado que el texto fuente.

- ❐ Participar en un taller de procesamiento de texto por computadora.
- ❐ Estudiar y analizar el significado del texto original con los otros miembros del equipo de traducción.
- ❐ Al traducir, buscar expresar las ideas y conceptos de manera natural e idiomática, como si estuviera hablando un nativo quechua, vestido de chullu y poncho.
- ❐ Tener presente que a veces una sola palabra quechua equivale a una frase en otro idioma. Por ejemplo:

  «Imaynallan» (quechua)
  «¿Cómo estás?» (español)
  «Hi. How are you?» (inglés)

- ❐ Decidir qué palabra usar cuando el quechua tenga varias opciones. Por ejemplo, la palabra «llevar». En quechua hay distintas palabras para referirse a las siguientes acciones: «llevar en la espalda», «llevar en los brazos», «llevar en el hombro», «llevar debajo del brazo», «llevar en la falda», «llevar entre varias personas». ¿Qué palabra se usaría en Juan 5.10: «No te está permitido llevar tu camilla»?
- ❐ Considerar con los otros miembros del equipo, cómo traducir palabras que no hay en el léxico quechua. Por ejemplo, los Incas no conocieron la rueda y no hay una palabra quechua por «rueda». ¿Como se traduciría 1 Reyes

7.33?: «Salomón hizo fabricar diez palanganeros, cada uno con cuatro ruedas, con ejes, aros, radios y cubos».

- ❐ Mecanografiar en la computadora el texto traducido.
- ❐ En colaboración con los otros miembros del equipo, revisar el primer borrador de la traducción.
- ❐ Capturar en la computadora las revisiones de los miembros del equipo.
- ❐ Participar en la evaluación del trabajo y en un entrenamiento adicional bajo la dirección de un consultor de traducciones.
- ❐ Preparar varias copias de pasajes o libros traducidos para distribuirlas entre los revisores. Realizar pruebas de comprensión e inteligibilidad con la gente: en hogares, en iglesias, en el mercado, en el campo. Tomar nota de los comentarios, críticas y observaciones de los revisores, lectores y oyentes.
- ❐ Evaluar, junto con los otros miembros del equipo, las reacciones de los revisores y de la gente que leyó y escuchó el texto traducido. Revisar la traducción y mejorarla a la luz de las sugerencias recibidas.
- ❐ Capturar en la computadora las revisiones de la traducción.
- ❐ Hacer una lectura final del texto traducido a fin de mejorar el estilo y pulirlo. Asegurarse de que las palabras estén escritas correctamente, y de que la puntuación esté como debe ser.
- ❐ Aplicar los programas de computadora que ayuden a comprobar la integridad del texto, la coherencia en el empleo de los códigos y de la ortografía, etc.
- ❐ Entregar el texto final en disquete al Departamento de Producción para que este prepare la copia del manuscrito que se entregará a la imprenta.

Las Tareas de un Traductor
Consejos para el coordinador del ejercicio

1. Procedimiento

Se entrega a los participantes la lista **desordenada** de tareas (no es necesario utilizar toda la lista; se puede preparar una lista más corta).

Los participantes pueden trabajar individualmente, pero la experiencia nos ha enseñado que es mejor el trabajo en grupos de tres o cuatro personas.

2. Tiempo para realizar el ejercicio

Normalmente un período de diez a quince minutos es suficiente para leer la lista con cuidado y formular ideas. Hay que ser flexible y adaptarse al tiempo disponible y al auditorio. Al terminar la sesión, se les entrega la copia de «respuestas del ejercicio».

3. Desarrollo de la sesión

Con la hoja de «respuestas del ejercicio» como guía, el coordinador de la sesión puede preguntar a diferentes participantes el orden lógico de la lista, según su opinión. Después de completada esta parte, el coordinador puede abrir un tiempo de intercambio y diálogo, tomando como base los puntos tratados en este capítulo. He aquí una guía para ayudar en el diálogo:

- ❐ - requisitos de un traductor
- ❐ - estructura de un proyecto
- ❐ - técnicas de traducción
- ❐ - exégesis
- ❐ - forma y significado
- ❐ - consideraciones semánticas
- ❐ - lenguaje figurado
- ❐ - ideas desconocidas
- ❐ - pruebas de comprensión
- ❐ - el uso de computadoras en la traducción, etc.

Apéndice 3
Crucigrama andino

Palabras del Perú

A	E	A	O	G	L	B	A	X	D	O	C	O	S	T	A	N	O	Y	G	J
L	M	Y	L	O	V	F	I	W	A	R	A	D	O	B	E	C	Y	S	L	V
T	Ñ	M	C	H	U	L	L	U	E	X	B	J	R	C	Z	A	O	P	T	A
I	M	A	Y	N	A	L	L	A	N	U	A	Y	O	U	A	D	W	Q	D	M
P	J	R	R	W	G	I	Z	L	G	P	V	H	C	Q	I	K	A	A	Q	D
L	I	A	O	U	U	E	F	A	N	D	E	S	H	J	H	M	R	V	U	L
A	X	C	Y	Q	N	O	C	H	A	R	Q	U	E	Ñ	I	O	L	T	I	C
N	Y	W	A	A	F	A	X	M	I	N	G	T	O	L	M	F	C	M	N	R
O	O	E	M	R	C	K	S	I	E	R	R	A	B	A	V	C	Q	A	O	Q
A	W	A	X	I	O	U	U	I	E	T	N	S	R	H	H	A	B	T	A	C
Z	L	V	T	O	Q	N	C	W	M	Q	J	R	A	F	N	H	L	R	S	A
L	T	I	E	Y	V	U	E	H	F	I	O	F	Z	V	N	U	C	A	R	Y
Y	T	N	F	Y	I	N	E	S	O	M	S	V	G	Z	C	A	S	G	O	Ñ
P	O	G	E	R	T	U	E	C	A	J	F	U	S	I	H	E	A	U	E	H
L	A	P	R	C	B	N	U	Z	H	K	Ñ	U	R	C	I	T	P	A	R	T
O	V	P	F	P	L	U	A	I	C	U	I	G	A	O	C	C	U	Y	E	C
S	C	G	A	J	R	M	M	B	H	Y	A	J	I	V	H	P	U	O	H	W
S	U	E	D	X	F	U	O	C	D	A	Y	W	V	S	A	E	K	D	R	T
W	C	V	C	O	N	N	I	R	S	Y	Q	X	D	C	X	F	F	E	H	N

Busque las palabras:

MAZAMORRAMORADA	KUNUNUNUMUN	PICARONES
AGRICULTOR	ALTIPLANO	AYACUCHO
IMAYNALLAN	TITICACA	RUNASIMI
CHARQUE	TEJIDOS	SOROCHE
QUECHUA	SIERRA	QUINOA
CHULLU	AYMARA	AGUAYO
CUZCO	SELVA	COSTA
CHACRA	CHICHA	CUYE
ANDES	LLAMA	KUYAY
CHUÑU	ADOBE	LIMA
ICHU	PAPA	AJI

Las palabras se encuentran en forma horizontal, vertical y diagonal.

Clave del crucigrama andino

A	.	A	.	.	.	.	.	.	.	.	C	O	S	T	A	.	O	.	.	.
L	.	Y	.	.	.	.	.	.	.	.	A	D	O	B	E	C	.	S	.	.
T	.	M	C	H	U	L	L	U	.	.	.	.	R	.	Z	A	O	.	.	A
I	M	A	Y	N	A	L	L	A	N	.	.	.	O	U	.	D	.	.	D	.
P	.	R	R	.	.	.	.	.	.	.	.	.	C	.	I	.	A	A	Q	.
L	I	A	.	U	.	.	.	A	N	D	E	S	H	J	.	M	R	.	U	.
A	.	C	Y	.	N	.	C	H	A	R	Q	U	E	.	I	O	.	.	I	.
N	.	.	A	A	.	A	.	.	.	.	.	T	.	L	M	.	.	.	N	R
O	.	.	M	R	C	K	S	I	E	R	R	A	.	A	V	.	.	.	O	.
.	.	A	.	I	O	U	.	I	.	.	.	.	R	.	.	A	.	T	A	.
.	L	.	T	.	Q	N	C	.	M	.	.	R	.	.	.	.	L	R	.	.
L	.	I	.	.	.	U	E	H	.	I	O	.	.	.	.	U	C	A	.	.
.	T	.	.	.	.	N	E	S	O	M	.	.	.	.	C	A	.	G	.	.
P	.	.	.	.	.	U	.	C	A	.	.	U	.	I	H	.	.	U	.	.
.	A	.	.	.	.	N	.	Z	H	K	Ñ	.	R	C	I	.	.	A	.	.
.	.	P	.	.	.	U	A	.	.	U	.	G	.	.	C	C	U	Y	E	.
.	.	.	A	.	.	M	.	.	H	Y	A	J	I	.	H	.	.	O	.	.
.	.	.	.	.	.	U	.	C	.	A	.	.	.	.	A	.	.	.	.	.
.	.	.	.	.	.	N	I	.	.	Y	.	.	.	.	.	.	.	.	.	.

Una introducción popular a cuestiones de cultura, idioma y traducción a partir del crucigrama

1. Introducción

Pregunta: ¿A cuántos de ustedes les gusta hacer crucigramas? Levanten la mano.
(Normalmente varias personas levantan la mano)

Después del ejercicio, el coordinador hace la siguiente pregunta: ¿Qué les pareció el crucigrama? ¿Lo encontraron más fácil o más difícil que los que acostumbran hacer?
(La respuesta de la mayoría suele ser «más difícil»)

Pregunta: ¿Por qué les fue más difícil?
Puede haber diferentes respuestas. Pero, por lo general, alguien indicará que el problema tiene que ver con las palabras desconocidas;

palabras de otro idioma. Por eso les cuesta mucho ubicarse y se demoran en solucionar el crucigrama.

Comentario

La experiencia de no poder reconocer ciertas cosas, de no ubicarse bien, de experimentar una cierta confusión, es semejante a la experiencia de una persona en una cultura distinta a la suya. Las palabras son diferentes, las ideas no se entienden. La persona no sabe dónde está, tampoco puede localizar los signos conocidos o el horizonte normal de la vida.

Sin embargo, con el transcurso del tiempo, las palabras cobran vida propia, y poco a poco la vida adquiere una nueva «topografía», y formas, prácticas y costumbres se llenan de significados que al principio no se percibían.

2. La cultura andina

Veamos algunas palabras del crucigrama que reflejan ciertos aspectos de la realidad indígena del Perú.

2.1. Geografía y topografía

Las palabras *costa, sierra, selva* marcan las tres divisiones ecológicas del país. La costa es una franja de apenas treinta kilómetros a lo largo de país. Es un extenso desierto formado de arenales, con la excepción de los centros de cultivo intenso en los valles donde los ríos de la sierra desembocan en el Pacífico. Allí también se situan las grandes urbes, como *Lima*, la capital del país.

Las cordilleras imponentes de los *Andes*, y los valles interandinos componen la *sierra*. Allí viven la mayoría de los indígenas del país: los *quechuas* y *aymaras*. La palabra quechua para «valle», *qheshwas*, es la que da su nombre al pueblo quechua. Allí están las ciudades de *Ayacucho* –nombre *quechua* que quiere decir «el rincón de los muertos»– y la milenaria *Cuzco*, capital de los Incas. La nombraron así, porque de acuerdo con su cosmovisión ella era el «ombligo» del mundo.

Más al sur se extiende el *altiplano*, una llanura inmensa a 3800 metros sobre el nivel del mar, que rodea el lago *Titicaca*. Según los mitos ancestrales, los progenitores de los pueblos andinos salieron de sus aguas. Los aymaras viven en las orillas del lago. Muchas veces, los que visitan esa zona sufren mareos, dolor de cabeza y náuseas, producidos por el mal de altura o *soroche*.

La *selva* es la parte oriental del país, conocida también como La Amazonia. Está compuesta de bosques tupidos y ríos grandes. Unas cuarenta tribus –con un total de 200.000 personas– se encuentran en esa zona y llevan una vida cada vez más precaria.

2.2. Vida y costumbres

Los quechuas y aymaras son agricultores y pastores. Sus actividades varían según la altura donde viven y el piso ecológico donde se encuentran sus tierras o *chacras*. Los del *altiplano*, o la «puna», pastorean sus llamas, alpacas y ovejas. La *llama* es la bestia de carga, y puede llevar cargamentos no mayores de cincuenta kilogramos. La llama se alimenta de *ichu*, un pasto medio espinoso que crece en el altiplano.

Los habitantes de la región secan la carne de los animales para producir *charque*, la mejor manera de conservar la carne en una cultura que no tiene artefactos como la refrigeradora.

La lana de los animales es utilizada en los *tejidos*, que elaboran tanto mujeres como hombres. El *chullu* es el gorro con orejeras, utilizado por los hombres. El *aguayo* es un tipo de manta de las mujeres, usado también para llevar sus bebés en la espalda o para llevar sus productos o compras.

Los que viven en una altura no mayor de 3500 metros sobre el nivel del mar cultivan la *papa*, el tubérculo que el pueblo andino dio a la dieta mundial. El idioma quechua tiene 2000 palabras relacionadas con la papa (sus variedades, su cultivo, etc.). En las noches heladas de junio y julio las papas cosechadas se dejan en las pampas, para que se congelen. De día, el sol fuerte las calienta. En la atmósfera seca, las papas se deshidratan (*chuñu*) y adquieren una textura parecida al corcho. De esa manera se guardan para utilizarlas posteriormente en la comida.

Otro producto de la *chacra* es la *quinoa* o quinua, un grano andino de alto valor nutritivo (16% es proteína).

Los que viven a menos de 3000 metros sobre el nivel del mar también cultivan maíz. Este cereal es la base de varios platos típicos, como el dulce *mazamorra morada*, y es el ingrediente principal de la *chicha* o «cerveza» indígena. A los que cultivan trigo, les gusta preparar los *picarones*, panecillos parecidos a las «donas» de los norteamericanos.

Las casas son de *adobes* –ladrillos fabricados con barro y paja, sobre todo en la época seca del año, junio a agosto– y bastante pequeñas; de un solo cuarto, con una puerta muy baja, techos de paja brava o calamina, y muy a menudo sin ventanas. En la cocina siempre hay *cuyes*

corriendo por el suelo y alimentándose de los desechos vegetales. Este «conejillo de indias» juega un papel muy importante en la cultura andina: en la curación de enfermos, en los ritos de adivinación, en la religión indígena y en las fiestas. El *cuye* es el plato predilecto de los quechuas y aymaras, preparado con hierbas, especias y *ají*. Con esos tres ingredientes preparan una salsa picante llamada *uchu* o *llajwa*.

2.3. Idioma y lenguaje

En el siglo XIV de la era cristiana, el idioma más difundido en la sierra peruana era el *aymara*. Pero frente a la difusión del *quechua* como idioma de conquista, debido a la expansión del poderío Inca, y como «lengua general» de la iglesia, el *aymara* tuvo que replegarse al sur del país. Los quechuas llaman *runa simi* – «el habla de los seres humanos»– a su idioma.

El idioma quechua tiene estructura, gramática y formas de expresión propias. Hace amplio uso la onomatopeya, es decir, el uso de palabras en que aparece el sonido del fenómeno que la palabra describe. La palabra *kunununumun* quiere decir «truena».

La estructura del quechua es muy diferente a la del español. Al encontrarse con un amigo, el quechuahablante pregunta: *Imaynallan*. Una sola palabra que se traduce literalmente: «Cómo, no más»; y corresponde a la pregunta en español: ¿Cómo estás?, o al saludo en inglés: Hi. How are you? Nótese la diferencia: una palabra en quechua, dos palabras en español, cuatro palabras en inglés. Pero el mensaje o significado es el mismo.

Es importante notar esta diferencia de la forma del lenguaje, y relacionarla con la facilidad que tienen distintos idiomas para expresar el mismo significado. En el *quechua* de *Ayacucho*, la palabra *kuyay* quiere decir «querer» o «amar». Diferentes formas de este verbo ocurren casi seiscientas veces en la Biblia quechua. La palabra más larga de esa Biblia es: **kuya**payarinasuykichispaqmi. ¡26 letras! Las dos letras «*-ri-*» indican que la palabra es parte de una súplica. La palabra en sí quiere decir: «para que él tenga compasión de ustedes».

Una palabra larga en quechua dice lo mismo que siete palabras en español. Si hablamos de traducción bíblica, se nota de inmediato que la labor del traductor no es la de reemplazar una por una las palabras del texto original con un mismo número de palabras quechuas. La traducción implica entender el significado y mensaje del texto original, y verterlo al quechua de una manera normal y natural en ese idioma.

3. Notas adicionales

Es necesario ser flexibles en el uso de este material, considerando el nivel de preparación de los oyentes y el tiempo disponible. A continuación presento algunos ejemplos:

3.1. Interrelaciones e intercambio

Los quechuas/aymaras intercambian (compran/venden) los productos de su propio entorno ecológico con los que provienen de otro. Por ejemplo, los pastores venden (o intercambian en un tipo de trueque) lana y charque, y compran maíz. Esta característica del comercio implica viajes frecuentes de una zona a otra. Los viajes no sólo caracterizan la vida sino que llegan también a ser como un «molde» de comunicación verbal. Por ejemplo, un 65% de los cuentos de la tradición oral de los quechuas utilizan la estructura de un viaje (o sea, que el discurso entero toma la forma de un viaje). El empleo de este «molde» en la enseñanza tiene gran potencial (por ejemplo, material bíblico).

La reciprocidad es la base de las interrelaciones entre individuos, familias, comunidades y entornos ecológicos, y aun entre los seres humanos y las «divinidades». En las palabras quechuas aparece comúnmente el sufijo modal (*-naku-*) que indica acción recíproca; y esta es quizá la razón por la que no exista en quechua la palabra «gracias» (aunque hoy la prestan del español). El quechuahablante no *dice* «gracias»; más bien, lo *demuestra* (la acción recíproca). La manera de agradecer algo es usando la expresión de recompensa: «Dios se lo pague». Esta expresión española aparece de distintas formas en la zona andina: *Yusulpay* (Cuzco, Perú); *pa'i* (Imbabura, Ecuador). La reciprocidad presenta problemas al traductor de la Biblia en varias instancias; por ejemplo, la reciprocidad no subyace en el concepto de la «gracia» de Dios.

3.2. La sabiduría andina

La lógica, las categorías mentales y la sabiduría andinas no corresponden a las de la cultura dominante. El agricultor vive una relación muy íntima con la realidad que le rodea (la naturaleza, etc.). En ese sentido, su sabiduría se asemeja más a ciertos aspectos de la literatura sapiencial de la Biblia.

3.3. La arquitectura tradicional y la Biblia

Aunque los Incas construyeron edificios, acueductos y templos que aún hoy son una maravilla digna de contemplar, el léxico quechua carece

de términos adecuados para caracterizar los diversos componentes de los edificios bíblicos. En la sección **2.2** de este apéndice se menciona la casa típica de adobe. El quechua, en este caso, sí tiene vocabulario. Pero no lo tiene para describir los distintos elementos descritos en 1 Reyes 6.5-8. En la sección **4. Tendiendo puentes... (Historia, geografía y cultura)** del documento principal, se encuentra un párrafo completo que explica cómo los traductores solucionaron el problema.

3.4. Otros usos de partes del material

Es importante adaptar este material de acuerdo con el auditorio. Por ejemplo, si el auditorio es infantil, sea en la Escuela Dominical o el culto matutino, se puede escoger el ejemplo de la palabra *kuyay* explicada en la sección **2.3** de este apéndice.

Ayuda visual

Escribir la palabra *kuyapayarinasuykichispaqmi* en letras grandes de molde en papel continuo de impresora (6-8 páginas, sin cortarlo en páginas sueltas).

Introducción

Hablar muy brevemente y en palabras sencillas acerca de la labor del traductor bíblico. Después se puede desarrollar el tema de la siguiente manera:

Una vez una niña de siete años se enteró de que yo trabajaba en la traducción de la Biblia y me preguntó:

–Señor Mitchell, ¿de qué se trata la Biblia?

Ella no quería una respuesta larga, ni palabras largas y difíciles de entender. Lo pensé bien. Felizmente, los traductores de la Biblia al idioma quechua del sur del Perú habían usado una computadora para ayudarse en su trabajo.

Cuando terminaron la Biblia, la computadora les dio datos de cuántas palabras distintas había en la Biblia y cuántas veces aparecía cada palabra. ¡La palabra «amar» apareció 586 veces en diferentes formas! En quechua se dice *kuyay*. (Hágalos repetir esa palabra en voz alta). ¿De qué se trata la Biblia? Se trata del *amor*. Nos cuenta vez tras vez que Dios nos ama.

El idioma quechua a veces tiene palabras muy largas. La palabra más larga que se encuentra en la Biblia quechua es una palabra que tiene que ver con el amor.

(Pida la ayuda de unos cuatro o seis niños de la congregación para alzar la hoja grande que preparó como ayuda visual, para que toda la congregación la mire.)

Pida a uno de los niños que lea la palabra. (El acento cae en la penúltima sílaba). Ayúdeles con la pronunciación. Después explíqueles qué quiere decir:

«para que él (Dios) tenga compasión de ustedes», o
«para que siga amándoles vez tras vez tras vez», o
«para que él los ame con misericordia/ternura».

Pregúnteles cuántas palabras hay en la traducción española y cuántas hay en quechua. Pida que cuenten el número de letras de la palabra quechua. Explique brevemente lo que esto implica para el traductor (por ejemplo, no se traduce palabra por palabra; a veces una palabra en un idioma equivale a una frase en otro; etc.).

¿De qué se trata la Biblia? ¿Qué nos dice la Biblia? La Biblia nos dice que Dios nos ama, vez tras vez, pase lo que pase. Pero hay una parte de la Biblia donde Dios dice a su pueblo:

«El amor que ustedes me tienen
es como la niebla de la mañana,
como el rocío de madrugada,
que temprano desaparece».

(Os 6.4, DHH)

¿Cómo es nuestro amor? ¿Cómo es el amor de Dios, que dura siempre? ¿Cómo la niebla o el rocío de la mañana que pronto desaparece cuando sale el sol?

Pidámosle a Dios que nos dé su amor, y no nos olvidemos de orar por los traductores de la Biblia, que traducen este mensaje de amor a nuestros idiomas.

Sexta parte:

La Biblia en castellano

TRADUCCIONES CASTELLANAS DE LA BIBLIA

Plutarco Bonilla Acosta

La traducción de la Biblia y la vida de la iglesia

La iglesia cristiana primitiva tuvo una característica fundamental que la marcó desde sus comienzos: Fue una comunidad misionera. De hecho, esa fue una de las razones que, a la larga, la llevó a enfrentarse con las autoridades imperiales.

Como es bien conocido, cuando la iglesia estaba dando sus primeros pasos fue identificada como una secta judía. Puesto que en esos primeros tiempos la inmensa mayoría de sus miembros procedía del judaísmo, los mismos cristianos conservaban su identidad judía y participaban del culto sinagogal y de, al menos, ciertas ceremonias del Templo. Es cierto que en el seno del movimiento cristiano muy pronto surgieron problemas que llevaron a enfrentar a los cristianos de origen judío con los de origen gentil. Estos últimos constituyeron muy pronto la mayoría, también inmensa, del total de los cristianos.

Pero mientras esos acontecimientos estaban teniendo lugar, el mundo gentil, que no los podía comprender, seguía considerando a los cristianos como pertenecientes a uno de los grupos (=sectas) que existían en el judaísmo. Había ventajas en ello, pues ese hecho tenía repercusiones legales, y así los cristianos contaban con el amparo que les proveía el status jurídico de los judíos en el imperio romano. De ahí, por ejemplo, que Pablo y los demás apóstoles de los cuales tenemos noticias pudieran viajar con libertad por todos los caminos de Roma anunciando la nueva buena nueva, el evangelio de Jesucristo. De esa manera, en una primera etapa, los problemas externos con los que aquellos primeros discípulos tuvieron que enfrentarse provenían casi exclusivamente del judaísmo.

Los del Camino

En ello, precisamente (es decir, en el hecho de ser el naciente movimiento una comunidad misionera), radicaba la gran diferencia: ese movimiento (caracterizado de manera muy apropiada en el libro de

Hechos como «el Camino») y sus adeptos («los del Camino»)[1] tenían un enorme celo evangelizador. Sobre todo después de Pentecostés, los discípulos de Jesús toman en serio las palabras de su Maestro y Señor y se lanzan por los caminos del Imperio y más allá, con frecuencia a riesgo de su propia existencia, para llevar las buenas nuevas que se les había encomendado.

A veces –y muy cierto que es–, Dios tenía que usar métodos «poco ortodoxos» para que sus hijos lo obedecieran. Las persecuciones se constituyeron, en ocasiones, en el instrumento docente utilizado por Dios para que los cristianos hicieran lo que, quizá, nunca habrían hecho de otra manera.

Si bien el Dios a quien adoraban los judíos era un Dios exclusivista («fuerte y celoso»), que no toleraba la presencia –y mucho menos la competencia– de otros dioses, los judíos, en su mayoría, se contentaban, cuando vivían en un contexto gentil, con que les permitieran realizar libremente las prácticas rituales y cultuales de su religión. No existía en ellos, salvo excepciones, el afán de convertir al judaísmo a todos los habitantes del Imperio.

Los cristianos, por su parte, adoran al mismo Dios, revelado en los últimos tiempos en la persona de su Hijo encarnado, Jesús, el de Nazaret. Y ellos sienten, como impulso irresistible y como necesidad imperiosa e impostergable, que deben anunciar esa buena nueva a todos los seres humanos de la *oikoumene* (es decir, de todo el territorio habitado; o sea, de todo el Imperio) y que deben tratar de hacer de todos ellos cristianos, discípulos de Jesucristo, hermanos en la común fe, hijos de Dios. Entonces se produce el choque: dada esa «agresividad» misionera, el Dios que es Jesucristo, y su Padre eterno, se enfrentan a los dioses del Imperio y los niegan. Y esto, en última instancia, el Imperio no puede tolerarlo. Ante tal situación, a las autoridades sólo les quedaba un camino: perseguir a los cristianos, ya que ellas se sentían incapaces de rechazar a sus dioses para aceptar al que, a sus ojos, no era nada más que un nuevo dios entre tantos otros.[2]

[1] Véanse las siguientes referencias de Hechos: 16.17; 18.25,26; 19.9,23; 22.4; 24.14.

[2] Habría que esperar a Constantino, llamado el Grande, para que se diera el primer paso: declarar la licitud de esa nueva religión (que para entonces tenía casi tres siglos); y a Teodosio, también el Grande, para que el cristianismo fuera declarado religión oficial del Imperio. Esto ocurrió en el 380. (En el 392 Teodosio proscribió del Imperio el paganismo, por el edicto de Constantinopla.)

Este enfrentamiento alcanza su expresión más dramática cuando los cristianos se niegan rotundamente a participar de los gestos y ceremonias por los que se reconocía el carácter divino del emperador.

Nuevas fronteras

El celo cristiano por propagar su mensaje de salvación se manifiesta de muchas formas. Hay una en particular que es la que nos interesa destacar en el presente trabajo, sin menoscabo de las otras: En su avance evangelístico y misionero, los cristianos habían pasado allende las fronteras lingüísticas que habían permitido misionar en griego, y habían fundado comunidades cristianas en territorios donde se hablaban otras lenguas.

Resultaba, por tanto, imperioso poner al alcance de esas nuevas comunidades los escritos que los cristianos usaban en sus actividades cultuales y que habían recibido (o estaban recibiendo)[3] de los apóstoles y de sus más inmediatos colaboradores. Y así se producen, a partir del s. II, las primeras traducciones: primero al latín,[4] pues esta era la lengua oficial del imperio romano; luego, al siríaco y al copto. Después siguieron las traducciones al gótico, al armenio, al etíope, al georgiano, al árabe, etc.

De lo dicho hasta ahora se desprende una verdad que es incuestionable: el proceso de traducción de las Sagradas Escrituras, por parte de los cristianos, no es un fenómeno accidental. Todo lo contrario. Es la manifestación propia de su ser: la Biblia se constituye en el elemento indispensable tanto para su desarrollo interno como para la realización de su misión, sin la cual la iglesia no sería iglesia. Además, una vez que la iglesia recibe los textos bíblicos como palabra de Dios, la naturaleza misma de esta palabra exige su transmisión (y, como requisito, su traducción). Si la palabra es un modo de presencia de la persona, la palabra de Dios es un modo de la presencia de Dios. Y el Dios que de alguna manera se hace presente en su palabra es un Dios misionero. La palabra participa de ese aspecto del ser de Dios.

[3] Véase lo que decimos a este respecto en el capítulo sobre el canon del NT, en este mismo volumen.

[4] En su artículo «El texto del Nuevo Testamento» (incluido en el presente volumen), el Prof. Omanson señala que «hoy día existen más de ocho mil manuscritos de la Vulgata», lo que da una idea del esfuerzo por traducir y transmitir el texto sagrado en un idioma distinto del original.

Las traducciones castellanas de la Biblia

De lo anterior puede colegirse, sin ninguna dificultad, que debe haber una historia, nada despreciable, de las traducciones castellanas de la Biblia. Afirmamos esto considerando tanto la vetustez del idioma como su secular relación con las dos religiones del Libro: el judaísmo (que dejó una huella indeleble en la cultura y en la lengua) y el cristianismo (tanto catolicorromano como reformado).

Los evangélicos que hablan el idioma de Cervantes están tan familiarizados con el texto que conocemos como Reina-Valera, que muchos viven como si esa fuera la única versión castellana existente. Es cierto que entre las traducciones castellanas dicha versión no tiene parangón en cuanto a la amplitud de uso entre los protestantes.[5]

El período anterior a Reina

La *Biblia del Oso,* de la cual trataremos más adelante, fue publicada en 1569, pero no representa el primer intento de traducir los textos sagrados al castellano. En efecto, lo precedieron otras traducciones, no todas hechas o patrocinadas por cristianos y no todas de igual valor en cuanto a la calidad de la versión o de su uso del idioma. Sin pretensiones de exhaustividad, señalamos a continuación algunas de las traducciones de la Biblia anteriores a 1569.

Como casos curiosos, por no tratarse exactamente de traducciones al castellano... pero dirigidas a «castellanos», mencionamos los siguientes dos: (1) una traducción al árabe hecha en suelo español, en la España musulmana. Álvaro Paulo de Córdoba, reputado como «columna de los mozárabes»,[6] se preguntaba: «¿Dónde se encuentra ya un lego que lea el latín de las Santas Escrituras? ¿Quién de ellos estudia los Evangelios,

[5] Hasta fecha relativamente reciente, esta afirmación podría aplicarse a todos los cristianos, sin distingos confesionales, pues la inmensa mayoría de los cristianos laicos que leían la Biblia estaba formada por protestantes. Recuérdese que la Iglesia Católica no promovía la lectura de la Biblia por los laicos; al contrario, la frenaba explícitamente al prohibirla (cf. nota 9 de este trabajo). El panorama ha cambiado de manera significativa en los últimos años y los laicos católicos, en casi todos los ámbitos del mundo hispanohablante, se están acercando, cada vez en mayor número, al texto bíblico. Buscan en él la base tanto para su formación cristiana personal como para la realización de la tarea evangelizadora.

[6] Mozárabes llamaban a los cristianos que, durante la dominación musulmana, se quedaron a vivir entre los árabes. Aunque estos siguieron una política de tolerancia,

los Profetas y los Apóstoles?». Para poner remedio a ese mal, «para edificar a los fieles que olvidaban el latín y como el mejor medio para ganar a la fe de Cristo a los musulmanes», el obispo Juan Hispalense se entregó a la tarea de traducir la Biblia al árabe.[7] Y (2) una edición de una *Biblia latina visigoda,* «que perteneció al antiguo monasterio de San Pedro de Cardeña [...] Su fecha se calcula que es anterior al año 953 [...] Lo mismo ocurre con otro códice de Toledo y otras Biblias antiguas españolas: no siguen la Vulgata, sino que son traducciones independientes»[8]

La *Biblia Alfonsina,* de 1280. Es traducción de la Vulgata,[9] de toda la Biblia (Antiguo y Nuevo Testamentos). Vio la luz en 1280 y es parte de la *Gran e general Estoria.* Su nombre se debe a que se realizó bajo el patrocinio del rey sabio, Alfonso X de Castilla y León. De la información disponible se concluye que esta fue la primera traducción de la Biblia al romance castellano.

La *Biblia (del Duque) de Alba* es siglo y medio posterior a la *Alfonsina,* o sea, de 1430. La auspició D. Juan II, rey de Castilla. Es traducción del AT hecha directamente del hebreo y del arameo. Al justificarla, se dijo que «le descontentaban [a Don Luis González de Guzmán, quien encargó la traducción al rabí Moisés Arragel] por su lenguaje anticuado o muy corrupto» las versiones que la habían precedido, como, por ejemplo, la *Alfonsina.*[10] El lugar donde se conserva (la Biblioteca del Duque de Alba) le dio el nombre a esta versión.

La *Biblia del rabino Salomón.* «Generalmente se toma como anónima, aunque algunos eruditos la atribuyen al rabino Salomón. Contiene sólo el AT y está fechada en el año 1420. De la misma fecha es otra

también crearon escuelas especiales, con el propósito de que los mozárabes aprendieran árabe y olvidaran el latín.

[7] Patricio Gómez López, *La Biblia en España antes del siglo XVI,* s.l., 1969, p. 9. Conferencia dada el 5 de mayo de 1969, con ocasión de la Semana Bíblica, dedicada al IV Centenario de la impresión de la *Biblia del Oso.*

[8] Gómez, p. 10.

[9] Recuérdese que la Iglesia Católica tenía expresamente prohibido que los legos tuvieran la Biblia en las lenguas vernáculas. (Cf. el canon 14 del Concilio de Tolosa [«...prohibimos expresamente que tengan tales libros en lengua vulgar»].) Además, ninguna traducción al castellano podía hacerse –salvo casos de excepción– directamente de los idiomas originales. La fuente tenía que ser el latín y la *Vulgata.* No será sino hasta casi mediados del presente siglo cuando aparezcan las primeras traducciones castellanas hechas de los idiomas originales de la Biblia.

[10] Gómez, p. 11.

versión, anónima también, del AT y que no contiene el libro de *Eclesiastés*».[11]

El *Nuevo Testamento* de Francisco de Enzinas, publicado por el erudito español en 1543. Por esa publicación (que él presentó al emperador Carlos V) Enzinas fue encarcelado, pero pudo escapar de la prisión y huir de España.

La *Biblia de Ferrara*, llamada así por haber sido publicada en la ciudad italiana de Ferrara, en 1553, es obra de dos judíos portugueses, que usaron los nombres de Abraham Usqui y Yom Tob Atías. Se caracteriza por su exagerado literalismo y por el carácter anticuado de su castellano.[12]

El *Nuevo Testamento* traducido por el doctor Juan Pérez de Pineda. Esta versión fue publicada con el siguiente título: *El testamento nuevo de nuestro señor y salvador Iesu Christo –nueva y fielmente traduzido del original griego en romance castellano– En Venecia, en casa de Iuan Philadelpho - M.D.LVI.* Aunque la edición, de 1556 (única, según la opinión de P.N. Tablante Garrido) no lleva nombre de autor y «el pie de imprenta no corresponde a impresor alguno conocido», por Cipriano de Valera (en la «Exhortación al Christiano lector» de su edición de 1602) sabemos que el autor fue Juan Pérez de Pineda.[13] Esta traducción ha sido muy elogiada por los eruditos. El propio autor era tenido en muy

[11] La información sobre estas dos ediciones del AT la hemos tomado del artículo «Versiones castellanas de la Biblia», de Aristomeno Porras: *Nuevo diccionario bíblico* (Buenos Aires: Ediciones Certeza, 1991), volumen II, p. 1403. (Esta obra es traducción y adaptación de *The New Bible Dictionary* [Leicester: University and College Christian Fellowship, 1982].)

[12] La obra fue publicada con este título: *Biblia en lengua Española traduzida palabra por palabra dela verdad Hebrayca por muy excelentes letrados vista y examinada por el officio de la Inquisición.* Se ha señalado que esta traducción es mucho más antigua de lo que la fecha de su publicación indica. Es más, el *Pentateuco de Constantinopla*, de 1547, edición políglota del Pentateuco, publicada por Eliezer B. Gerson Soncino, «el último de los famosos impresores Soncino», contiene un texto castellano escrito con caracteres hebreos... que «es el mismo que se imprimió, seis años más tarde, en Ferrara». Véase: Jorge Augusto González, *Valera's Method for Revising the Old Testament in the Spanish Bible of 1602.* Tesis doctoral presentada en 1967 en la Universidad de Emory (E.U.A.); p. 25. Véase también: Enrique Fernández, *Las Biblias castellanas del exilio* (Miami: Editorial Caribe, 1976), el capítulo correspondiente.

[13] Véase el estudio hecho por P.N. Tablante Garrido, «Del Nuevo Testamento traducido por el doctor Juan Pérez», en *Humanidades* [Mérida, Venezuela: Universidad de los Andes, Nº 3-4, julio-diciembre de 1959]. Tirada aparte, 1960.

alta estima por la excelente calidad de su producción literaria, como sostiene el Dr. Tablante Garrido, en el trabajo ya citado.

Reina y la Biblia del Oso[14]

El año 1569 marca un hito en la historia de las traducciones castellanas de la Biblia. Es el año de la edición príncipe de la Biblia en cuya traducción Casiodoro de Reina había estado trabajando por muchos años: la *Biblia del Oso*, llamada así por la figura de un oso, de pie junto a un madroño, que adorna su portada y que era el «logotipo» del impresor. Especialista en el estudio de esa Biblia, y poseedor de un ejemplar de la edición príncipe (de 1569), el Dr. P.N. Tablante Garrido ha escrito lo siguiente: «Tan discutido como es el asunto, la misma [i.e., la *Biblia del Oso*] conserva entre sus méritos el de ser la primera traducción castellana integral y directa de las Sagradas Escrituras, y también la primera de tales características que jamás se haya publicado en la propia lengua; sobre el particular es uniforme el parecer de autoridades y de especialistas en la materia: Dn. Marcelino Menéndez y Pelayo..., Eric M. North..., Card. Isidro Gomá Tomás..., John E. Steinmueller...» (y sigue citando el autor a otras autoridades).[15]

Mucho se ha escrito, a lo largo de los años, sobre esta obra.[16] Por supuesto, no han faltado los impugnadores, que incluso han manipulado

[14] Hay una edición facsímil, de 1968, editada por varias instituciones evangélicas de España y por Sociedades Bíblicas Unidas; y otra, por la Sociedad Bíblica de España, con motivo del «Quinto Centenario». Mención particular merece la edición hecha por Ediciones Alfaguara (Madrid, 1987), en cuatro volúmenes, bajo la dirección de José Mª González Ruiz. Dice este: «Nuestra intención es presentar un clásico castellano del s. XVI. Por eso, nos hemos reducido a adaptar la ortografía a los módulos actuales, dejando intacto el lenguaje original del autor- traductor» (I, p. xxviii).

[15] P.N. Tablante Garrido, «De la Biblia del Oso y su foliatura», en *Universidad* [Mérida, Venezuela: Universidad de los Andes, Nº 6, 15 de mayo de 1957]. Tirada aparte, p. 3: Es interesante destacar que la edición de 1569 no llevaba el nombre y apellido del autor, sino solo las iniciales C. R. Después de la primera revisión (*vide infra*), y por muchos años, esta traducción se conoció simplemente como la versión de Valera. Posteriormente se le hizo justicia a su traductor original, por lo que ahora se cita esa obra como «la versión Reina- Valera».

[16] Además del artículo mencionado en la nota anterior, véase también, del mismo autor, *La Biblia del Oso en la versión del P. Scio de San Miguel* [Mérida, Venezuela: Biblioteca Bíblica Bereana, 1956]. Este trabajo fue originalmente publicado, en dos entregas, en *Bibliotheca*, Boletín mensual de las bibliotecas de la Universidad de los Andes.

información falsa para quitarle brillantez a este trabajo, único en su época. Tal ha sido la acogida que el mundo protestante de habla castellana le dispensó a la traducción de Reina, que son muchísimas las revisiones a las que ha sido sometida, como indicamos más adelante en este trabajo.

La época posterior a Reina[17]

Aunque no se inició de inmediato un período de rápidas y numerosas traducciones e impresiones del texto bíblico en castellano, la fecha de la *Biblia del Oso* puede tomarse como símbolo de un giro significativo en lo que a este asunto se refiere. Esto es particularmente importante por cuanto el Santo Oficio de la Inquisición entró muy pronto en actividad para prohibir, tanto en la Península Ibérica como en las nuevas tierras allende el mar, la difusión y lectura de tan peligroso libro. En efecto, tres años después de haber aparecido, el Consejo de la Inquisición de Madrid envió, el 17 de enero de 1572, la siguiente comunicación: «...se ha impreso una biblia en romance, á contemplación y costa de algunos herejes españoles, con intención de meterla secretamente en estos reinos; y porque sería muy pernicioso que esta biblia entrase en ellos, convendría que luego que recibiereis esta [comunicación] déis, señores, orden se tenga particular cuidado en prevenir que no entre la dicha

---

Consúltense, también, los siguientes trabajos: Hazael T. Marroquín, compilador, *Versiones castellanas de la Biblia* (México: Casa de Publicaciones «El Faro», 1959); las obras ya citadas de Jorge Augusto González y de Enrique Fernández (especialmente, de este último, el capítulo correspondiente a la *Biblia del Oso*); y los breves trabajos de A. Gordon Kinder, «Casiodoro de Reina y la compilación de la Biblia del Oso» (Madrid: Sociedad Bíblica, 1990), y Carlos Capó, «La Biblia del Oso. Breve estudio introductorio» (s.d.).

17 Además del artículo de Aristomeno Porras y de la obra compilada por Hazael T. Marroquín, a los que ya nos hemos referido (véanse notas 11 y 16), consúltese también el siguiente artículo: P.N. Tablante Garrido, «Castellanas, versiones», en *Enciclopedia de la Biblia*, dirigida por Alejandro Díez Macho y Sebastián Bartina (Barcelona: Ediciones Garriga, S.A., 1969[2]), volumen II, columnas 174-183. En este extenso artículo, el Dr. Tablante hace una lista muy amplia de ediciones del texto bíblico, clasificadas así: I. Biblia entera. AT y NT. II. Nuevo Testamento. III. Evangelios. IV. Salmos. V. Libros y fragmentos. (Dada la fecha de publicación de este artículo, falta registrar la producción durante los pasados treinta años.) El artículo de A. Porras, por su parte, clasifica los trabajos de manera parecida, pero más abreviada: II. Versiones veterotestamentarias y de la Biblia completa. III. Versiones famosas del Nuevo Testamento. IV. Libros y fragmentos. (I y V son, respectivamente, Introducción y Conclusión.)

biblia, y si algunas hubieren entrado y se hallaren, las mandaréis recoger todas, procediendo contra las personas que las hubieren metido».[18]

Mencionaremos, pues, sólo algunas de las obras publicadas, especialmente en el período anterior a los últimos veinte años, sin entrar en muchos detalles descriptivos ni valorativos. Dedicaremos luego algunos pensamientos a lo que está sucediendo en la actualidad.[19]

1790 a 1793: traducción del P. Scío de San Miguel (de la Vulgata)

1823 a 1825: en estas fechas se publica una traducción que llevó el nombre de Félix Torres Amat (obispo de Barcelona). Posteriormente se reconoció que el trabajo de traducción lo había realizado José Miguel Petisco, S.J. (El autor del presente artículo conoció y usó esa obra en su adolescencia. Era conocida comúnmente como «la *Biblia de Petisco y Torres Amat*».) También es traducción de la Vulgata.

1893: La *Versión moderna*. Elogiada por algunos que la consideran muy fiel a los idiomas originales (de los que fue traducida), su castellano puede calificarse de «duro», por carecer de fluidez estilística.

1916: *El Nuevo Testamento, versión hispanoamericana*. De este habría que decir que fue una lástima que no se hiciera el mismo trabajo con la Biblia entera. Preciso y excelente para estudio.

1944: La *Nácar-Colunga*. Traducción realizada por los biblistas Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga. Es la primera edición de una Biblia patrocinada por instituciones católicas (fue publicada por la B.A.C., [Madrid])[20] y con la debida autorización eclesiástica, hecha con base en los idiomas originales. Desde esta traducción en adelante, prácticamente todas las traducciones realizadas por católicos se basan en los idiomas bíblicos.

1947: La *Bover-Cantera*, llamada así por el nombre de los traductores: José María Bover y Francisco Cantera Burgos. También hecha de

---

18 Tablante Garrido, *La Biblia del Oso en la versión de...*, p. 5-6.

19 Para una visión más completa, remitimos al lector a los artículos mencionados en la nota 16. Mientras no se señale otra cosa, las traducciones a las que nos referimos son de la Biblia completa y hechas de los idiomas originales. Cuando una determinada versión no es conocida por un nombre más específico que el de solo «Biblia» (o «Santa [Sagrada] Biblia»), hemos destacado el nombre del traductor (o los nombres de los traductores), o de la casa editorial.

20 Dado el estado actual de la erudición bíblica, resulta hoy impreciso (por no decir impropio) hablar de «versiones católicas» y de «versiones protestantes». Sería mejor referirnos a las versiones como «hechas» por personas de una u otra identidad confesional o por un equipo interconfesional.

las lenguas originales, se trata de una edición crítica. (J. M. Bover ya había publicado una edición del NT en griego y latín.)

1948-1951: Traducción, recientemente editada de nuevo, de *Mons. Straubinger*. Tiene abundantes notas de una acentuada orientación pastoral.

1966: *Biblia de Jerusalén*. Sigue los criterios propios de la edición original publicada por la Escuela Bíblica San Esteban, de Jerusalén, en francés. La traducción se basa en los idiomas originales. Sus notas son de muchísimo valor.

1966: *Dios llega al Hombre*. El Nuevo Testamento en versión popular, publicado bajo los auspicios de las Sociedades Bíblicas Unidas, en donde se aplican los principios de traducción conocidos como de equivalencia dinámica, promovidos por el Dr. William L. Wonderly. Su lenguaje sencillo, que busca comunicar el mensaje del Evangelio al lector común, es su gran valor y su gran debilidad, como más adelante comentaremos.[21]

1968: Edición, en tres volúmenes, realizada por un equipo de biblistas de las Universidades Pontificias de Roma y Letrán. Es traducción del italiano y fue publicada por la Editorial Labor.

1972: *La Biblia. Edición pastoral, Latinoamericana*. La portada de la segunda edición, de 1972, reza así: «La Biblia en su texto íntegro. Traducida, presentada y comentada para las comunidades cristianas de Latinoamérica y para los que buscan a Dios, por un equipo pastoral bajo la dirección de Ramón Ricciardi». Se trata de la edición que provocó revuelo en América Latina, por lo atrevido de sus fotografías y de algunos de sus comentarios. En 1979, la Conferencia Episcopal Argentina publica un librito titulado «Biblia latinoamericana. Suplemento obligatorio» (Buenos Aires: Editorial Claretiana). En él dice el Cardenal Primatesta: «Con la publicación de este "Suplemento" llega a su fin, luego de un proceso más largo de lo esperado, cuanto los Obispos Argentinos manifestábamos el 30 de octubre de 1976, acerca de la necesidad de una revisión y complementación de la edición de la Biblia, llamada "para Latinoamérica" o vulgarmente "Latinoamericana"» (p. 7). (Recuérdese que todo esto ocurre bajo la dictadura militar.)

1975: *La Biblia*, de *Herder*. El NT (en cuya revisión participaron dos evangélicos: uno de América Latina y otro de España), se publicó en 1968 y tuvo amplia difusión. Preciso en el lenguaje, es de lectura agradable. El trabajo (tanto el AT como el NT) fue dirigido por el P. Serafín de Ausejo.

---

[21] Vease más abajo, 1979. *Dios Habla Hoy*.

1976: *Nueva Biblia Española*. Traducción de los textos originales dirigida por Luis Alonso Schökel y Juan Mateos. Esta versión es muy rica por la novedad y frescura de su lenguaje, como corresponde a un estilista de la talla y erudición de L. Alonso Schökel. Sin embargo, la búsqueda de lo novedoso a veces no hace necesariamente más claro el mensaje. Un notorio ejemplo lo encontramos en el cambio, en *Romanos*, del lenguaje de «justicia» por el de «rehabilitación» («El que se rehabilita por la fe, vivirá»: 1.17). Las notas del NT son valiosísimas.

1978: *La Biblia interconfesional: Nuevo Testamento*. Se trata de un esfuerzo interconfesional en el que participaron Sociedades Bíblicas Unidas, la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) y EDICABI (la Casa de la Biblia). Se ha publicado sólo el NT. Al parecer, hay interés en continuar con la traducción del AT.

1979: *Dios habla hoy*. Mejor conocida como «Versión popular». Esta traducción sigue también el principio de la equivalencia dinámica, teniendo en mente la comunicación con el lector común, y no necesariamente con los más cultivados desde el punto de vista de las letras. Este aspecto es su gran valor y su gran debilidad. Para la traducción del NT se tomó como texto base el producido por Sociedades Bíblicas Unidas y conocido como «texto crítico». Es versión interconfesional. Ha sido revisada.

1980: *El libro del pueblo de Dios*. Traducción del P. Armando J. Levoratti y del P. A.B. Trusso, quienes contaron con un equipo de colaboradores. Es muy contemporánea y de gran sencillez y belleza. Un crítico ha dicho de esta traducción lo siguiente: «Pretende ser una traducción por argentinos para argentinos. No es exacto. Es un tesoro de la lengua española. El equipo que lo tradujo ha logrado un texto español bellísimo y una notable profundidad exegética».[22]

1983: La Universidad de Navarra inició en esta fecha la publicación de la *Sagrada Biblia. Traducida y anotada por profesores de la Facultad de Teología* de dicho centro de estudios. Se han publicado todos los volúmenes del Nuevo Testamento. Es un texto bilingüe, latín y castellano.

1989: *La Biblia* traducida bajo la dirección de *Evaristo Martín Nieto*. Es esta una «refundición a fondo» de la traducción original, de la que se habían hecho más de un centenar de ediciones, según dice la casa editorial en su «Presentación».

---

[22] Carlo Buzzetti, *La Biblia y sus transformaciones* (Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 1986), p. 121 nota.

1992: Edición de la *Casa de la Biblia*, de Madrid. Es una «traducción totalmente revisada [de la edición de 1966] con amplias notas introductorias». El equipo de colaboradores estuvo dirigido por Santiago Guijarro y Miguel Salvador. Las notas (no a versículos sino a perícopas) son de gran ayuda. Las introducciones están primorosamente escritas. Hay una edición latinoamericana, con el nombre de Biblia de América (también publicada por la Casa de la Biblia: 1994).

1993: La *Biblia del peregrino*, de Luis Alonso Schökel y un equipo de colaboradores. No es la misma mencionada antes (de L. Alonso S. y Juan Mateos), aunque se presenta como una revisión completa de ella. Algunos textos vuelven a versiones más «tradicionales» (compárense, por ejemplo, las dos traducciones del himno cristológico de Flp 2.5-11).

1994: Aparece la primera *edición de estudio*, de la Biblia completa, preparada y editada por Sociedades Bíblicas Unidas. La mencionamos aquí por dos razones principales: primero, porque prácticamente todas las Biblias de estudio que han aparecido en castellano usan el texto de la Reina-Valera de 1960, mientras que esta se basa en el texto de la versión popular; y segundo, porque *el texto bíblico*, especialmente el NT, fue revisado.[23]

1995: Se publica una revisión de la llamada Biblia Latinoamericana, con muchas más notas de las que tenía la original (de 1972).

1995: *Nuevo Testamento, Salmos y Proverbios*, de la Nueva versión internacional. Se trata de un trabajo realizado por un equipo de biblistas (entre los que se cuenta un consultor de traducciones de Sociedades Bíblicas Unidas) y patrocinado por la Sociedad Bíblica Internacional. Sigue los principios de traducción establecidos por la *New International Version*.

Las revisiones de la versión de Reina-Valera

La «permanencia», por su uso, de la traducción de Reina ha llevado a diversas personas e instituciones a preparar periódicamente revisiones del trabajo original. La primera revisión fue la de Cipriano de Valera, en 1602. Los lectores contemporáneos llaman a la revisión que utilizan en la actualidad (la mayoría usan la de 1960; algunos, la de 1909), la «Reina-Valera». Ambos nombres han quedado definitivamente soldados.

[23] Ya antes, en 1990, había aparecido la edición de estudio del NT y Salmos, de esta versión popular.

En la «Síntesis cronológica de las revisiones hechas a la Biblia Reina-Valera»,[24] preparada por la Srta. Margarita T. Hills (bibliotecaria de la Sociedad Bíblica Norteamericana) y con una nota añadida por el compilador de la obra (relativa a la revisión que se conocería como «del 60»), se cuentan diecinueve revisiones, de diversa naturaleza (y, algunas, sólo del NT).

A esas habría que añadir las siguientes: la de la Editorial CLIE, de España (1977), la de los bautistas (*Reina-Valera Actualizada* [Editorial Mundo Hispano; 1989]) y la de la Editorial Emanuel (adventista; 1990). La *Biblia de las Américas* (1986) no aparece como una revisión de la versión Reina-Valera, pero su lenguaje se asemeja muchísimo a esta última. Por razón de las leyes vigentes sobre derechos de autor, estas revisiones no pueden haber sido de la revisión de 1960, sino de alguna otra anterior a esa. Ninguno de estos esfuerzos parece haber gozado de amplia acogida por parte de los lectores evangélicos.

La Reina-Valera de 1995

A fines de 1995 se distribuyó una edición limitada de la última revisión de la Reina-Valera, patrocinada por Sociedades Bíblicas Unidas. A principios de 1996 se inició la distribución general. Se trata de una revisión más completa que las anteriores, pero dentro de patrones estilísticos y de traducción que la continúan identificando como parte de la historia de la Reina-Valera. Esta primera edición ha aparecido como Biblia de estudio.

Observaciones finales

Primera: Es digno de destacar el hecho de que estamos presenciando en la actualidad un inusitado interés por la traducción y distribución de las Sagradas Escrituras, cual nunca antes se había visto. Para algunos, el elevado número de traducciones disponibles hoy en el mercado del libro, puede ser motivo de confusión. Sin embargo, si se reconoce la naturaleza particular de ese libro que es «el Libro», deberá aceptarse también que la variedad de traducciones es, más que un estorbo, una valiosísima ayuda para la mejor comprensión de su mensaje.

Segunda: Estas traducciones son ahora fruto del trabajo laborioso de equipos de especialistas. Ya no aparecen las obras monumentales de

[24] Publicada en la ya mencionada obra que compiló Hazael T. Marroquín, p. 197-203.

una sola persona (aunque esta necesariamente aproveche el trabajo de otros), como en el caso de Reina o de Straubinger.

Tercera: Como consecuencia de lo anterior, las traducciones contemporáneas de la Biblia suelen ser de excelente calidad.

Cuarta: Aunque no en la medida de lo que quizá sería deseable, se han producido también traducciones realizadas por equipos interconfesionales, constituidos por católicos y protestantes.

Quinta: Es cada vez más evidente que el lector contemporáneo necesita contar con otros materiales auxiliares, además de una buena traducción. Los mismos evangélicos, que por muchísimo tiempo fueron reacios a la publicación del texto bíblico con notas (quizá como una comprensible actitud ante la posición que había asumido la Iglesia Católica), desde hace ya bastantes años vienen publicando ediciones anotadas o con materiales complementarios. Pueden mencionarse la llamada «Biblia de Scofield», la «de Thompson», la de «Mundo Hispano», la «Biblia de estudio de Caribe» y muchas otras de relativamente reciente aparición.

Sexta: Sociedades Bíblicas Unidas publicó, en 1990, un NT y Salmos como edición de estudio. Ha sido muy bien recibido. En 1994 apareció la Biblia completa. Aunque las Biblias con material auxiliar que se mencionan en el párrafo anterior usan la versión Reina-Valera de 1960, ninguna de ellas es publicación de Sociedades Bíblicas Unidas. Esta institución se limitó a autorizar el uso del texto de la referida traducción. Ahora, con la publicación de su edición de estudio, por primera vez Sociedades Bíblicas Unidas hace un aporte de esta naturaleza, para beneficio de los cristianos de habla castellana y de los amantes de la lectura bíblica.[25] Además, como primicia, el texto traducido que sirve de base a esa edición es el de la llamada «versión popular», que para ese efecto ha sido revisado.

Séptima: Las ediciones de estudio publicadas por Sociedades Bíblicas Unidas, a las que nos hemos referido en el último párrafo, se han preparado siguiendo los criterios fundamentales establecidos por la propia institución. Entre esos criterios cabe destacar los siguientes: no incluir notas dogmáticas sobre temas cuya definición les corresponde a las iglesias particulares; usar los resultados que se han obtenido en la investigación bíblica contemporánea; proveer material auxiliar que

[25] Véase en el presente volumen el artículo que tiene que ver directamente con la Biblia de estudio que comentamos.

oriente al lector y lo ayude en su estudio de la Biblia, sin convertir ese material en un comentario; ofrecer información lingüística, léxica, textual, histórica, geográfica, religiosa, social y cultural que ayude a la más cabal comprensión del texto bíblico. En el caso de la edición de estudio con el texto de Reina-Valera, se ha querido, además, conservar el «sabor» de las revisiones de ese texto, que forman ya, prácticamente, una gloriosa tradición.

Conclusión

Damos gracias a Dios porque nos permite acercarnos a su Palabra por medio de una traducción en nuestra propia lengua, la lengua en que expresamos nuestros sentimientos e ilusiones, la lengua en que discutimos y soñamos, y, sobre todo, la lengua en que oramos a Dios y escuchamos su voz.

Damos gracias a Dios por todos los hombres y mujeres que han dedicado sus energías y talentos a hacer posible que lo anterior se haya convertido en realidad.

Damos gracias a Dios por las instituciones que se esfuerzan por hacer llegar un ejemplar de las Escrituras a cada ser humano, en un lenguaje que pueda entender y a un precio que esté a su alcance. Este es el lema que guía el ministerio de Sociedades Bíblicas Unidas.

A Dios sea la gloria.

Libros recomendados

Buzzetti, Carlo, *La Biblia y sus transformaciones*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1986.

Fernández, Enrique, *Las Biblias castellanas del exilio*. Miami: Editorial Caribe, 1976.

Marroquín, Hazael T., compilador, *Versiones castellanas de la Biblia*. México: Casa de Publicaciones «El Faro», 1959.

Porras, Aristómeno, «Versiones castellanas de la Biblia», en *Nuevo diccionario bíblico*. Buenos Aires: Ediciones Certeza, 1991; volumen II, p. 1403-1407.

Tablante Garrido, P.N., «Castellanas, versiones», en *Enciclopedia de la Biblia*, dirigida por Alejandro Díez Macho y Sebastián Bartina. Barcelona: Ediciones Garriga, S.A., 1969[2]; volumen II, columnas 174-183.

LA BIBLIA DE ESTUDIO DE S.B.U.[1]

Plutarco Bonilla Acosta

Introducción

En la época de tensiones y polémicas con la iglesia de la mayoría de nuestros países de habla castellana, los evangélicos solíamos lanzar la acusación de que a los creyentes católicos no se les permitía leer las Sagradas Escrituras sin notas. Tal limitación se interpretaba como la pretensión de dirigir –erróneamente, según se presuponía– la comprensión del texto bíblico por los caminos que al autor de las notas (o a la autoridad eclesiástica que las sancionaba) le interesaba.

La situación ha dado un giro de 180 grados. Primero apareció, hace ya mucho tiempo, una edición del texto de Reina-Valera con notas: la comúnmente llamada «Biblia Scofield». Se trata, en lo que a las notas se refiere, de una traducción a nuestro idioma de la homónima norteamericana, caracterizada por seguir una corriente dogmática determinada (el dispensacionalismo).[2] Después han proliferado las Biblias con notas o Biblias de estudio a tal punto que hoy constituyen, de hecho, una moda.

La cuestión fundamental es la siguiente: ¿Necesita el texto bíblico notas u otros instrumentos aclaratorios? Y la respuesta que debemos dar hoy, al margen de toda actitud polémica y antagónica, tiene que ser afirmativa. En efecto, las necesita, entre otras razones, por las siguientes:

1 Cuando escribimos originalmente este artículo, S.B.U. solo había publicado una edición de estudio: la del NT y *Salmos*. Posteriormente publicó la edición de estudio de la Biblia completa (tanto con el texto de la versión popular como con el de la Reina-Valera 1995). (Véase, en este mismo volumen, el capítulo sobre «Traducciones castellanas de la Biblia».) Aquí hemos tomado en cuenta la edición de estudio de la Biblia completa.

2 Resulta sumamente curioso –por no decir paradójico– que la denominación protestante que más promovió la «Biblia Scofield» en castellano haya sido, de hecho, la fundada por el propio señor Scofield (la «Misión Centroamericana»), caracterizada históricamente por su acentuado espíritu anticatólico y antiecuménico.

- Ese texto fue escrito hace varios miles de años. Las secciones más cercanas a nosotros tienen una antigüedad de casi dos milenios.
- Ese texto fue escrito en un ambiente geográfico amplio y diverso, extraño a la inmensa mayoría de los lectores de habla castellana.
- Las costumbres, las instituciones, las prácticas religiosas, los instrumentos de trabajo y de recreación, los sistemas políticos, etc., que forman el «telón de fondo» de los relatos bíblicos son muy diferentes de los nuestros.
- Los idiomas en que se escribieron esos textos ni siquiera usaban los mismos caracteres que utilizamos nosotros hoy. Además, su sintaxis nos resultaría incomprensible si tratáramos de copiarla en nuestro idioma.
- La poesía semítica, tan importante en la literatura bíblica, se parece muy poco a la poesía castellana. (Hay que recordar que gran parte del AT es poesía; y que hay poemas en varios libros del NT.)

Los evangélicos hemos aceptado esta realidad y, por ello mismo, nos hemos percatado de la necesidad de proveer a los lectores de la Biblia de material complementario que los ayude a comprender mejor lo que leen y estudian. Eso explica que en los últimos años se hayan producido las llamadas «Biblias de estudio». La primera Biblia de estudio publicada por Sociedades Bíblicas Unidas, en cualquier idioma, es la edición del Nuevo Testamento y *Salmos* que, con esas características y utilizando el texto de la llamada «versión popular» en castellano, vio la luz el año 1990. Posteriormente, en 1994, se publicó la Biblia completa (la VPEE: Versión popular, edición de estudio). Y a finales de 1995, Sociedades Bíblicas Unidas publicó también la Biblia de estudio con el texto de la revisión de 1995 de la clásica Reina-Valera (RVR-95-EE).

¿Qué es eso de «Biblia de estudio»?

Pero, ¿qué es una Biblia de estudio? ¿Qué ha de tener «de más» una determinada edición de la Biblia para que se constituya, propiamente hablando, en Biblia de estudio? ¿Es Biblia de estudio la edición de la Biblia que contenga «algo» adicional al texto bíblico? ¿Pueden trazarse los límites con claridad?

Señalemos, desde el principio, lo que puede sonar a perogrullada: el texto bíblico es el texto bíblico. Con esto queremos indicar que debe distinguirse diáfanamente lo que es el texto bíblico de cualesquiera otros elementos que se agreguen a la publicación de ese texto con miras a ayudar al lector en la comprensión de la palabra de Dios. El texto bíblico tiene que ser el de la traducción que se haya escogido. En notas al pie, en recuadros bien diferenciados, al final del volumen o siguiendo los criterios de distinción que los editores decidan, debe incluirse el material adicional.

Es este material adicional lo que hace de una determinada edición de la Biblia, una Biblia de estudio.

Un libro llamado «Biblia»

La Biblia es, simultáneamente, un libro y muchos libros.

¿Qué hace que podamos considerar ese multiforme conjunto de obras como un solo libro? Por supuesto, el estudio aislado de cada uno de sus componentes no nos dará la respuesta a esta pregunta. Es más, a algunos de esos libros los llamamos así por tradición o costumbre, pues muchos de ellos no calificarían como tales, según el uso actual de la palabra en nuestra lengua; serían, más bien, folletos o panfletos (sin darles connotaciones peyorativas a estos términos).

Un conocido refrán explica que cuando uno se adentra en una zona muy boscosa, con frecuencia «los árboles no le dejan ver el bosque». Es decir, es necesario tener la posibilidad de colocarse en un punto desde el cual pueda verse el conjunto, la totalidad, el «bosque» como tal.

Con la Biblia sucede otro tanto. Precisamente una «Introducción a la Biblia», de carácter general, nos permite echar este vistazo abarcador que nos habrá de dar una comprensión global de ella.

¿Quiere el estudiante de la Biblia saber por qué a este libro se le dan diferentes nombres, y de dónde provienen estos? Esta introducción general le ayuda a adquirir este conocimiento.

¿Necesita saber algo acerca del proceso de formación de la Biblia, y por qué los libros que la componen se organizan de diferentes maneras? También esta introducción le provee dicha información.

¿Le interesa comprender cuál es el valor de la Biblia? ¿O cuál es su mensaje central, mensaje al que se subordinan todos los demás? La introducción general se lo muestra.

De la Biblia y sus divisiones

La visión global de la Biblia nos permite percibir también que esta no es solo la suma de 66 libros (ó 73 más las adiciones a Ester y a Daniel, si se cuentan los libros deuterocanónicos). Hay, en ese total, lo que podríamos llamar «subconjuntos», o sea, grupos de libros que tienen ciertas características comunes y que, como tales, se diferencian de otros grupos. Los dos grupos mayores son los dos «Testamentos»: el Antiguo y el Nuevo. Las introducciones respectivas nos permiten establecer las bases de la continuidad y de la diferencia: qué permite llamar «testamento» a los dos (y por qué se les da ese nombre), en qué se complementan y cuáles son los elementos propios de cada grupo.

Pero, puesto que el AT consta de 39 libros (ó 46), y de 27 el NT, no es de extrañar que los libros que componen esas dos grandes unidades puedan agruparse, a su vez, en otros subconjuntos, y que estos se distingan por tener características muy diferentes. De ahí que la VPEE incluya, además, estas introducciones:

- ❐ al Pentateuco[3]
- ❐ a los libros sapienciales y poéticos
- ❐ a los libros proféticos
- ❐ a los evangelios
- ❐ a las cartas
- ❐ a los libros deuterocanónicos[4]
- ❐ a los libros de los *Macabeos*.[5]

En esas introducciones se explican, por ejemplo, asuntos como los siguientes:

Si se trata de la introducción al AT, en ella hay información sobre los géneros literarios y sobre el origen y transmisión del texto. Encontrará el lector, además, amplias explicaciones sobre aspectos geográficos

---

[3] Después del último libro del Pentateuco, la RVR-95-EE añade una introducción a los libros históricos (que no aparece en la edición basada en la versión popular).

[4] Para beneficio de quienes gustan de leer y estudiar los textos deuterocanónicos, incluimos en este artículo ejemplos y referencias de tales libros. El material adicional que se les ha añadido en esta Biblia de estudio sigue los mismos principios que se aplicaron al preparar las introducciones y notas del protocanon.

[5] Las dos últimas introducciones aparecen, como es lógico, solo en la edición de la Biblia que contiene los libros deuterocanónicos.

e históricos, necesarias para captar el sentido del texto bíblico. Se cierra esta introducción con una sección sobre «los valores religiosos del AT».

En cuanto a la introducción a los libros deuterocanónicos, el lector podrá saber por ella el sentido de este nombre, como así mismo algo de su historia canónica (es decir, la recepción por las iglesias).

En el caso de la introducción al NT, en ella se nos ofrecen los mismos temas fundamentales ya señalados en la del AT, pero referidos ahora a este nuevo período histórico que se inicia con la encarnación del Hijo de Dios y la aparición del cristianismo.

Hay, por supuesto, otras introducciones: las referidas a bloques de libros, tanto en el AT como en el NT (según la lista mencionada ya) y, muy especialmente, las introducciones a cada libro. En ellas se explican otros temas, como, por ejemplo, estos: el género literario particular (ya sea de un libro o de una parte de él), las características de la poesía hebrea,[6] por qué las cartas que hay en el NT están escritas de esa manera, por qué los evangelios se llaman así, cuáles son las particularidades de la literatura llamada apocalíptica.

Sin embargo, todavía quedan preguntas fundamentales y, en cierto sentido, generales, que exigen respuestas. Ilustremos algunas de esas cuestiones:

Autor. ¿Quiénes escribieron los libros del Pentateuco o los cuatro evangelios? Los libros mismos –esos y otros muchos de la Biblia– no dicen quiénes fueron sus autores. En muchos casos hay diversidad de criterio entre los eruditos. Una Biblia de estudio como la VPEE le indica al lector tanto las dificultades que a veces hay para establecer quién fue el autor de determinado libro como las opiniones prevalecientes en la investigación bíblica actual.

Ocasión. ¿Por qué se escribieron los diversos libros de la Biblia? Ningún autor escribió simplemente «porque se le ocurrió». Hubo siempre alguna motivación: una necesidad (por ejemplo, dejar escrita una legislación [el Pentateuco] o darle ánimo a una comunidad perseguida [el *Apocalipsis*]), un problema al que había que hacerle frente (por ejemplo, las divisiones de la iglesia en Corinto), un error que corregir (la visión estrecha de la misión de Israel o el menosprecio de la persona de Cristo, como se discuten en el libro de *Jonás* y en la carta a los

[6] Consúltese, a este efecto, y a modo de ilustración, la valiosísima información que se provee en la *Introducción a los Salmos*.

Colosenses, respectivamente), un deseo de alabar a Dios, un mensaje que transmitir de parte del Señor, etc.

Dada esta diversidad de posibilidades, cada libro debe contar con su propia introducción, en la que se traten asuntos específicos de ese libro en particular, como los que mencionamos en los párrafos anteriores. También allí se ofrece información sobre la **fecha** en que se escribió el libro que se estudia (si es posible determinarla), o sobre la **estructura literaria o teológica** de la obra.

Se completa así, en estas Biblias de estudio, una serie de introducciones muy valiosas para el estudiante de la Biblia, pues le ofrece un riquísimo material que no está en el texto bíblico mismo (o que está, a veces, sólo de manera muy indirecta), pero que resulta indispensable para una más completa comprensión del mensaje que el libro en cuestión intenta comunicar.

¿Notas? ¿Para qué?

La notas aclaratorias que se incluyen en una Biblia de estudio abren ante el lector un abanico de posibilidades extraordinarias. Bien utilizadas, ayudan al estudiante en la mejor y más profunda comprensión no sólo del mensaje sino también de la naturaleza de los textos bíblicos que, en sus lenguas originales, han llegado hasta nosotros.

Veamos los siguientes tipos de notas que podemos encontrar en la VPEE:

Notas de crítica textual

Muchos cristianos, tanto en América Latina como en España, han tenido la experiencia de discutir con los llamados «testigos de Jehová». Si la conversación gira alrededor del tema de la Trinidad (que suele ser el caballito de batalla de ese movimiento), y si uno cita el texto de 1 Jn 5.7b-8a, de inmediato le caen encima con la frase «eso no está en la Biblia». En la VPEE, la nota que corresponde a este pasaje explica la situación. La instrucción que ahí se da le evitará al cristiano pasar un momento difícil.

Semejante a esta nota hay otras que dan razón de algunas disimilitudes significativas entre diversas traducciones de la Biblia, sobre todo como consecuencia de diferencias en la base textual (en los idiomas originales). Esto se percibe con claridad cuando se comparan las

traducciones de ciertos textos en la Reina -Valera y en la Versión popular.[7] Léanse, a modo de ilustración, las siguientes notas (que indicamos según el versículo y la letra que aparecen en la misma nota; si no hay letra es porque ese versículo sólo tiene una nota):

Gn 36.39	Aquí se explica por qué no coincide la escritura de un mismo nombre en diferentes versiones.
Job 40.1–2*a*	Esta nota da razón de ciertas palabras que están en unas versiones pero no en otras.
Mt 6.13	Donde se explica la doxología que se encuentra al final del Padrenuestro y que no aparece en las traducciones modernas.
Hch 8.36*s*	Donde se explica la ausencia, en versiones actuales, del v. 37.

Hay muchos casos similares a estos. Véanse, por ejemplo, los siguientes: Gn 1.6*k*; 1.20; 2 S 4.6; Pr 6.8; Tb 10.14; Eclo 3.24*i*; 7.9; Mt 5.22*g*; Jn 7.53–8.11; Hch 24.6-8; Ef 1.1*c*; 1 Tim 3.16*l*.

Las notas de este tipo se clasifican como notas de «crítica textual» porque tienen que ver primeramente con el texto en los idiomas originales (hebreo o arameo, si se trata del AT; griego, si se trata del NT) y con la información con que contamos actualmente, respecto de ellos, según los manuscritos que han llegado hasta nosotros.

Notas sobre la estructura del texto

Aunque datos como los que acabamos de ofrecer sean muy valiosos, a quien estudia la Biblia le interesa mucho más adquirir los conocimientos indispensables para comprender su mensaje y sacar provecho para su vida y la de su comunidad de fe. También aquí la Biblia de estudio ofrece ayuda muy oportuna.

La lista de posibilidades puede ser inagotable. Tomemos, a modo de ejemplos ilustrativos, algunos casos que consideramos de particular interés para entender el texto.

[7] De aquí en adelante citaremos de acuerdo con la VPEE, excepto cuando se indique otra cosa. (Los textos de las notas en esta edición de estudio no coinciden exactamente con los de la RVR-95-EE.)

¿Dónde radica el mensaje de un texto? ¿En las meras palabras que hay que analizar separadamente, o en la manera como unas palabras se relacionan con otras dentro de un párrafo? Hoy, casi ni hay que pensar la respuesta: es esa unidad que llamamos párrafo la que transmite el mensaje que se quiere comunicar. Es más, puede decirse que existe incluso la posibilidad de entender aisladamente cada una de las palabras de un texto y no entender lo que el texto dice. De hecho, eso pasa con muchos textos bíblicos en algunas versiones.

La manera como las palabras y las ideas se relacionan en un párrafo es lo que denominamos la «estructura» de ese párrafo. El nexo entre diversos párrafos que forman una unidad mayor expresa, a su vez, el mensaje global del texto y lo que persigue el autor.

La VPEE ha prestado atención, en sus notas, a este hecho. Examínense, por ejemplo, las siguientes:

Gn 4.1-16	Este relato continúa el ciclo iniciado en el capítulo anterior. La rebelión del hombre contra Dios (Gn 3.6) nunca es un hecho aislado. A ella le siguen inevitablemente el pecado y la violencia del hombre contra su hermano. Véase Jer 9.4(3) n.
Ex 1.1-22	El libro del *Éxodo* continúa el relato del *Génesis*. Esta continuidad se pone de relieve en los v. 1-5, que resumen la información ya dada en Gn 46.8-27. Luego el relato pasa a describir el cambio de situación que se produjo cuando los israelitas se multiplicaron (v. 7) y fueron oprimidos por los egipcios (v. 8-22).
Mt 1.1–2.23	Los caps. 1–2, en su conjunto, quieren mostrar, desde el principio, que Jesús es el Mesías prometido al pueblo de Israel, Hijo de Dios y Salvador, reconocido por los no judíos y rechazado por las autoridades de su propio pueblo.
Mt 1.1-17	Los judíos, sobre todo después del destierro, daban gran importancia a las listas de antepasados o descendientes, llamadas también genealogías (cf., por ejemplo, 1 Cr 1–8). De esta manera se pretendía mostrar la pertenencia al pueblo de Israel y a una tribu o a un clan determinados. En el caso de Jesús, se da especial importancia al hecho de ser descendiente del rey David. Cf. Ro 1.3-4.

Mt 7.28 — *Cuando Jesús terminó de hablar*: Esta frase, u otra similar, marca el fin de cada uno de los cinco discursos principales de Jesús registrados en Mt; véase *Introducción*.

(Consúltense, para otros ejemplos, las siguientes notas: Ex 20.1-17; Dt 2.1–3.11; Jos 1.1-9; 1 S 7.2-17; Is 1.1-31; Mt 5.1– 7.29; Mt 5.3-12; 6.1*a*; 6.9-13; Mc 3.1-6; Lc 9.51–19.27; Ro 1.1-7; 1 Co 12.1-11; Ap 2.1-7; 6.1–8.1; Sal 6.)

Notas sobre significado: palabras

A veces pareciera que creemos que las palabras son mágicas o que la ortografía es, en sí, sagrada. Algunos piensan que si al referirme a Dios escribo el pronombre «él» con minúscula, casi he cometido un pecado. No; no hay ni virtud teológica en la buena ortografía, ni pecado teológico en la escritura ortográficamente «defectuosa».[8]

Es más: muchas palabras que hoy nos parecen de un altísimo valor religioso fueron, en sus orígenes, palabras que no tuvieron un sentido religioso propio, sino que pertenecían al vocabulario cotidiano. ¿Cuál cristiano no valora la palabra «redención»? Sin embargo, no todos conocen que los cristianos tomaron «en préstamo» esta palabra del vocabulario de la esclavitud, y del mercado de esclavos en particular.

Por otra parte, y puesto que la Biblia no se escribió en castellano (y menos en el de nuestra época), las palabras que se utilizan en las traducciones pueden jugarnos malas pasadas.

Analicemos algunas posibilidades:

¿Tienen las palabras en nuestro idioma exactamente el mismo sentido que tienen las palabras equivalentes en griego o en hebreo? No siempre. A veces resulta totalmente imposible encontrar un equivalente perfecto, en castellano, de algún término importante en los idiomas originales en los que se escribió la Biblia. De ahí que, en esos casos, haga falta una nota aclaratoria en la que se explique cuál es el significado de un determinado vocablo hebreo o griego. Véanse estos casos, tomados únicamente de las notas al *Evangelio según San Mateo*:

[8] Véase mi breve artículo «MAYÚSCULAS o minúsculas en la Biblia», en *La Biblia en las Américas* (Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, Centro Regional de Servicio para las Américas), Nº 3 de 1996, Vol. 51 #224; p. 17-20.

Mt 1.17*h* — *Mesías*: título hebreo, traducido al griego como *Cristo*; ambas palabras significan *ungido*.

Mt 1.21 — *Jesús*: forma griega (lo mismo que *Josué*) del hebreo *Yeshúa* (o *Yehoshúa*) que significa *el Señor (Yavé) salva*. Cf. Sal 130.8; Lc 1.31; 2.11,21.

Mt 3.2*c* — *Vuélvanse a Dios*: lit. *cambien su manera de pensar*; expresión que invita a un cambio radical de actitud respecto del pecado y a un retorno a Dios; el mismo verbo, que se traduce frecuentemente por *arrepentirse*, puede traducirse como *convertirse, cambiar de actitud, abandonar los pecados*.

Mt 6.11 — *Que necesitamos*: traducción de una palabra que puede significar *de cada día*, o *para el día de hoy* o *para el día de mañana*. Cf. Ex 16.4; Pr 30.8-9; nótese también el tema del pan en Jn 6.32-35.

Como estos, hay muchísimos casos en las notas de VPEE, tanto en el Antiguo como en el NT.

También se da el caso de que en un párrafo extenso o en un libro completo hay una palabra o un conjunto de palabras que son muy importantes para la recta comprensión del texto. Esto puede ser así, ya sea porque el significado de la palabra es clave para la interpretación o porque las palabras son como marcadores que indican algún cambio o expresan la estructura del libro. Un ejemplo diáfano lo encontramos en Sal 41.13(14) n.

Notas sobre significado: palabras clave

Con frecuencia, palabras que parecen concentrar significados muy importantes resultan como la clave para la mejor comprensión de un texto. En ocasiones, esas palabras se repiten en el pasaje (o libro) que se estudia. A tales términos hay que prestarles particular atención.

Gn 1.1*a* — *Creó*: heb. *bará*. En el AT, este verbo tiene por sujeto únicamente a Dios, y se refiere siempre a una acción divina que produce, en particular, un resultado nuevo e imprevisible (Is 48.6-7; Jer 31.22). Se emplea para designar la creación del mundo y de la humanidad (Gn 1.27;

5.1; Dt. 4.32; Is 45.12), la formación del pueblo de Israel (Is 43.1,15), la restauración de Jerusalén (Is 65.18), la renovación interior del pecador arrepentido y perdonado (Sal 51.10[12]) y la creación, al fin de los tiempos, de un cielo nuevo y una tierra nueva (Is 65.17; 66.22).

Sal 1.1 — *Feliz...*: exclamación típica de las «bienaventuranzas» o exclamaciones gozosas que declaran felices o dichosos a una persona o a un grupo de personas, unas veces por lo que son (por ejemplo, *los pobres*, en Lc 6.20) y otras por lo que hacen (por ejemplo, *los que trabajan por la paz*, en Mt 5.9). Las «bienaventuranzas» son una forma característica de los escritos sapienciales (Pr 14.21; 16.20; 20.7; 28.14; 29.18), que también aparece con frecuencia en los Salmos (2.12; 32.1-2; 34.8[9]; 41.1[2]; 84.4-5[5-6],12[13]; 112.1; 119.1-2; 128.1), en los evangelios (véase Mt 5.3-12 n.) y en el Apocalipsis (véase 1.3 nota f).

Jn 1.14 — *Vivió*: lit. *puso su tienda de campaña*, aludiendo a la presencia de Dios en medio de su pueblo, en la Tienda del Encuentro o santuario (cf. Ex 40.34-38; Ap 21.3).

Jn 2.11 — *Señal milagrosa*: Los milagros de Jesús son llamados por Jn *señales milagrosas* (cf. 4.54; 20.30), o sea, acciones que revelan el poder salvador de Dios que Jesús hace presente.

Ro 1.16 — Pablo menciona brevemente, en los v. 16-17, un tema que desarrollará más ampliamente en el resto de la carta (cf. especialmente 3.21–4.25). Para Pablo *creer* incluye el hecho de que el hombre acepta, con todo su ser, la iniciativa salvadora de Dios, realizada por medio de Jesucristo. Esta fe incluye la obediencia (v. 5), se muestra especialmente en las tribulaciones (2 Ts 1.4) y es activa por medio del amor (Gl 5.6). Pablo opone con frecuencia esta fe a los *hechos* (u *obras*) del hombre (Ro 9.32) o a la *ley* (cf. Ro 3.28), para indicar que el hombre no puede alcanzar la salvación por sus propios méritos sino como un don de Dios, ofrecido a todos. Cf. Jn 3.15-16; Ro 10.9-13.

Ro 3.24 — *Liberación* (o *redención*): Aunque la palabra griega puede referirse a la liberación que se hace pagando un precio como rescate (cf. 1 P 1.18), es más probable que Pablo aluda aquí a la liberación de Israel de la esclavitud de Egipto, que Dios realizó con su poder (cf. Ex 6.6; 15.13), y a la liberación del pueblo después del destierro (cf. Is 43.1,14). Dios, por la muerte y resurrección de Jesucristo, realiza una liberación universal. Cf. Ro 8.23; 1 Co 1.30; Ef 1.7; Col 1.14.

También son innumerables los casos en que se dan explicaciones de palabras importantes en las notas. A modo de ejemplo, citamos los siguientes: Dt 26.5; 2 S 7.16; Lc 1.68; 14.26; Hch 2.23*p*; Ro 1.17*n*; 3.25; 6.11*l,m*; 7.14. Flp 2.11; 2 Ts 2.3*c*.

Notas sobre significado: expresiones difíciles

Toda lengua tiene formas peculiares de expresar ciertas ideas o concepciones. Un intento de traducción rigurosamente literal de esas formas sólo conduciría, a quienes no conozcan los idiomas originales de la Biblia, a su total incomprensión.

Puesto que nos referimos a la Biblia de estudio que tiene por base una traducción por equivalencia dinámica (Versión Popular), la «expresión difícil» no aparece en la traducción misma sino en el idioma original. Se encuentra, por tanto, en la nota, inmediatamente después de la abreviatura «lit.» (=literalmente). Puede ser aclarador comparar estos mismos textos y las notas correspondientes con los de la RVR-95-EE.

Gn 30.8 — *He luchado mucho*: lit. *con luchas de Dios*. El complemento *de Dios* tiene aquí un valor de superlativo y sugiere la idea de una lucha sobrehumana.

Esd 1.1*c* — *El Señor impulsó*: lit. *el Señor despertó el espíritu*, expresión que designa un impulso o inspiración proveniente del Señor. Al atribuir esta decisión política de Ciro a una inspiración divina, el texto muestra no sólo que el Señor es Dios de Israel, sino también que el mundo entero está bajo su dominio. Cf. Is 41.25; 44.28; 45.1, 13. Véase también Jer 27.5 nota *h*.

Sal 9.12(13) *Dios*: lit. *el que demanda las sangres*, es decir, el que no deja sin castigo a los asesinos. La palabra *sangres*, en plural, designa siempre, en el lenguaje bíblico, la sangre humana derramada por medio de la violencia. Cf. Gn 4.10.

Eclo 21.26 *El necio... lo que dice*: lit. *Los necios tienen el corazón en la boca, los sabios tienen la boca en el corazón*. Para los hebreos, el corazón es la sede del pensamiento y de las intenciones.

Stg 1.8 *Hoy piensa una cosa y mañana otra*: lit. *es de doble ánimo*. Se refiere a quienes fluctúan entre dos modos contradictorios de comportarse. Este es un tema sobresaliente en Stg. (Cf. 2.4,9,10,26; 4.8; cf. también 1 R 18.21; Os 10.2.)

Notas sobre juegos de palabras

Probablemente en toda lengua se da el fenómeno que, en castellano, llamamos «juego de palabras» (que no se trata de una broma, aun cuando los chistes más finos son los que consisten, de hecho, en juegos de palabras). También encontramos ese recurso literario en el texto bíblico. No es de extrañar que la correcta comprensión de esa forma de hablar requiera una explicación:

Gn 2.7*g* El texto hebreo hace un juego de palabras entre los vocablos *adam*, que significa *hombre*, y *adamá*, que significa *suelo* o *tierra cultivable* (véase el mismo procedimiento en Gn 3.19). Así se destaca la estrecha vinculación que existe entre el hombre y la tierra.

Mt 8.22 *Deja que los muertos entierren a sus muertos*: Posiblemente, expresión proverbial que hace un juego de palabras con los sentidos literal y figurado de la palabra *muertos*. El texto indica que seguir a Jesús es obligación aún más importante que los deberes familiares y sociales. Cf. Mt 10.37; Lc 14.26.

Mt 16.18*m* *.Piedra*: también puede traducirse por *roca*; en griego hay un juego de palabras entre *petros* «piedra, roca», usada aquí como nombre propio (castellanizado *Pedro*), y *petra* «roca, peña» (traducida *roca* en Mt 7.24-25). Probablemente Jesús usó la forma aramea *Kefá* (*Cefas*; cf. Jn 1.42; 1 Co 1.12; Gl 2.9), que significa tanto «roca» como «piedra».

2 Co 4.8*j* *Tenemos preocupaciones, pero no nos desesperamos*: juego de palabras en griego; una aproximación en castellano podría ser *estamos oprimidos, pero no exprimidos*.

Y... ¿qué de geografía e historia?

Los acontecimientos que se narran en la Biblia, desde *Génesis* a *Apocalipsis*, ocurrieron en un escenario geográfico particular con el cual la mayoría de los que hablan castellano no está familiarizada. Los nombres nos son extraños. Y, a veces, no sabemos de qué se trata: si de ríos, lagos, montañas, llanuras, regiones o provincias. Se necesita, pues, el material explicativo que nos aclare el panorama.

Asimismo, los propios acontecimientos tomaron lugar en un período que abarca varios miles de años. Y en ellos intervinieron muchos pueblos que, a lo largo de ese lapso, mantuvieron muy diversas relaciones. Los lectores a quienes originalmente iban dirigidos esos escritos entendían lo que leían u oían, sin lugar a dudas. Pero nosotros tenemos que enfrentar muchas dificultades, ya que en muchos casos no sabemos a ciencia cierta de qué están hablando: prácticamente todas las civilizaciones de que trata el texto bíblico ya han desaparecido y nos son extrañas.

En relación con ambos aspectos –la descripción geográfica y la explicación histórica–, las notas de la VPEE (además de las introducciones) vienen en nuestra ayuda:

Aspectos geográficos

2 S 5.9*n*. Por hallarse situada en la cima de una meseta, a unos 760 m. sobre el nivel del Mediterráneo y a 1145 m. sobre el del Mar Muerto, Jerusalén estaba bien protegida naturalmente (cf. Sal 28.12-14). La antigua ciudad de los jebuseos tenía unas 3 ha. y su población puede calcularse en unas 1500 personas. En la elección del sitio para la edificación de la ciudad, jugó un papel

importante la presencia de un manantial perenne en el valle de Cedrón, la llamada fuente de Guihón (véase 1 R 1.33 n.).

Esd 4.9-11*o* *La provincia al oeste del Éufrates*: Esta satrapía o provincia incluía toda la región de Siria y Palestina (véase *Índice de mapas*). Su gobernador o sátrapa (cf. Esd 5.3-4) tenía autoridad sobre los gobernadores de Samaria y Judá.

Tb 1.3*g* *Nínive*: importante ciudad del imperio asirio, situada junto al río Tigris, en lo que hoy es Iraq. Durante el siglo VII a.C. fue su capital. Véase *Índice de mapas*.

Mt 2.1*a* *Belén*: situado a corta distancia al sur de Jerusalén; pueblo natal del rey David (1 S 16.1). Cf. Lc 2.4-7.

Mt 2.23*q* Lc 2.39,51; Jn 1.45. En aquel tiempo, *Nazaret* era un pueblo de poca importancia, en las montañas de Galilea.

Explicaciones históricas

Sal 7.(1) Alusión a un personaje y a un episodio que no aparecen mencionados en los relatos históricos referentes a David.

Esd 4.6*h* *Asuero*: es otro nombre del rey persa Jerjes I (Est 1.1).

Is 1.1*d.* Los reyes mencionados reinaron sucesivamente *en Judá*, del 781 al 687 a.C. *Ozías* (también llamado Azarías): 2 R 15.1-7; 2 Cr 26.1-23 (cf. Is 6.1). *Jotam*: 2 R 15.32-38; 2 Cr 27.1-9. *Ahaz*: 2 R 16.1-20; 2 Cr 28.1-27. *Ezequías*: 2 R 18.1–20.21; 2 Cr 29.1–32.33.

Tb 1.15 A la muerte de *Salmanasar V* (722 a.C.) reinó Sargón II (al parecer, su hermano), a quien sucedió en el trono su hijo *Senaquerib* (705-681 a.C.).

2 Mac 15.37 Sólo en el 129 a.C., Juan Hircano, hijo de Simón y sobrino de Judas, logró liberar completamente a Jerusalén. Pero recuperado el templo y obtenida la libertad religiosa, podía decirse que la ciudad estaba *en poder de los hebreos*.

Mt 2.1*b* *Herodes*: llamado el Grande, rey de todo el territorio de Israel dominado por los romanos; gobernó durante

los años 37-4 a.C. Fue padre de Arquelao (véase Mt 2.22 n.), de Herodes Antipas (véase Mt 14.1 n.) y de Filipo (cf. Lc 3.1). La referencia a Herodes (cf. también Lc 1.5) permite fijar el nacimiento de Jesús hacia los años 6-5 a.C. El calendario actual, por un error de cálculo, colocó el comienzo de la era cristiana varios años más tarde.

Mt 1.23*q* La profecía estaba dirigida originalmente al rey Acaz (Is 7.14-17), y le anunciaba el nacimiento de un niño como señal de que Judá sería liberado de sus enemigos. El texto hebreo de Is 7.14 habla de *la joven*, palabra que fue traducida al griego como *la virgen*. Mateo hace referencia a *la virgen* que tendrá *un hijo*, y también al simbolismo del nombre *Emanuel*: «Dios con nosotros» (cf. también Mt 28.20).

Hch 12.1 *Herodes* Agripa I, nieto de Herodes el Grande (Mt 2.1 nota *b*) y padre de Herodes Agripa II (Hch 25.13 nota *g*), gobernó toda Palestina del 41 al 11 d.C. El emperador romano le había dado el título de *rey*.

Notas aclaratorias de costumbres

¿Por qué tanto enredo con la relación entre José y María cuando, supuestamente, sólo eran novios? ¿Qué importancia tenía el bautismo de Juan, que tanta gente se bautizaba? ¿Por qué Jesús usa imágenes como la de la sal? ¿Qué «suerte» fue la que le tocó a Zacarías? O ¿por qué tiene importancia la mención de los cerdos y de las algarrobas en la historia del hijo pródigo? ¿Qué clase de vestimenta usaba Juan? ¿Cuál era su comida?

Si no tuviéramos conocimiento de las costumbres, prácticas, ritos, instituciones, etc., de la época en la que se escribieron los relatos a los que se refieren las anteriores preguntas, nos quedaríamos sin saber sus respectivas respuestas. Veamos qué nos dicen las notas de la VPEE (y en el mismo orden en que hemos formulado las preguntas):

Mt 1.18*l* *Comprometida para casarse*... José: Lc 1.26-27. El compromiso de matrimonio constituía una obligación legal y no podía romperse sin un divorcio formal.

Mt 3.6 Los judíos celebraban varios ritos de purificación con agua (Lv 15; 16.26-28; 17.15); el bautismo de Juan simbolizaba una purificación no sólo ritual sino basada en una verdadera conversión (v. 2; Mc 1.14). Véase *Bautismo* en el *Índice temático*.

Mt 5.13 Mc 9.50; Lc 14.34-35. Este dicho supone el gran aprecio que se tenía por la sal, pues además de servir para dar sabor (cf. Job 6.6) y conservar los alimentos, se usaba en diversas ceremonias religiosas (cf. Lv 2.13; Nm 18.19). Cuando no era pura, caso frecuente entonces, podía perder su sabor.

Lc 1.9 El *incienso* se quemaba sobre el altar que estaba delante del Lugar Santísimo (Ex 30.1-8; 1 R 7.48-50). Esto se hacía por la mañana y por la tarde; la presencia de *todo el pueblo* (v. 10) da a entender que era la hora de la tarde (cf. Hch 3.1). Había tantos sacerdotes (18.000 aprox.) que, por lo general, cada uno tenía oportunidad de ofrecer el incienso sólo una o dos veces en su vida.

Lc 15.15-16 Puesto que los cerdos eran animales impuros para los judíos (Lv 11.7-8; Dt 14.8), puede suponerse que el patrón no era judío. El *cuidar cerdos* era el trabajo más despreciable que un judío pudiera imaginar; más degradante aún sería compartir con ellos la comida (v. 16). *Algarrobas*: fruto, en forma de vaina, del algarrobo, árbol común en Palestina; estas vainas servían de alimento a los animales, y la gente sin recursos también las comía en casos de necesidad.

Mc 1.6*h* Juan se vestía como el profeta Elías (2 R 1.8; cf. Zac 13.4). Esta indicación probablemente debe entenderse en el sentido de que llevaba una capa de pelo de camello, y de que se cubría de la cintura para abajo, hasta las rodillas, con una prenda de cuero que reemplazaba la túnica.

Mc 1.6*i*. *Langostas*: insectos parecidos a los saltamontes, considerados comestibles en diversos países orientales (cf. 11.22).

A estas notas, que nos explican algunas costumbres que ya han caído en desuso, podríanse añadir muchísimas más. Sirvan las siguientes:

Esd 6.11 *Empalado*: alusión a una de las formas de ejecutar la pena de muerte, que consistía en clavar en tierra un palo con la punta superior afilada y arrojar sobre él al condenado. Esta muerte cruel e ignominiosa debía servir también de escarmiento. Cf. Dt 21.22-23.

Sal 4.7(8) La alegría que reinaba cuando había una cosecha abundante era proverbial en Israel. Cf. Sal 126.6; Is 9.3(2); 16.10; Jer 48.33.

Tb 4.17 Alusión a los banquetes funerarios celebrados para consolar a los parientes del difunto (cf. Jer 16.7). Los *pecadores* son aquí probablemente los paganos.

2 Mac 10.2 Era uso pagano erigir altares en plazas públicas.
1 Mac 1.54.

Ef 5.26 Alusión a las costumbres nupciales del Oriente antiguo. Se bañaba y arreglaba cuidadosamente a la novia, antes de presentarla a su esposo. Aquí es Cristo mismo quien purifica a la iglesia con el baño del bautismo y con la palabra salvadora (cf. Jn 15.3). Cf. también Tit 3.5; 1 P 3.21.

Muchos otros aspectos, respecto de los cuales las notas ofrecen aclaraciones muy valiosas, serían dignos de mención. Damos a continuación apenas uno o dos ejemplos de cada uno de esos casos:

Notas de carácter teológico

Ex 3.14*n* *YO SOY EL QUE SOY*: Esta frase explica el nombre personal del Dios de Israel, *Yavé* (véase 3.15 n.) asociándolo al verbo hebreo *hayah*, que significa «ser», «existir» y, a veces, también «acontecer». De esta frase se han dado numerosas interpretaciones, pero no todas merecen la misma atención. Según algunos intérpretes, el mismo verbo, al ser repetido, refuerza su significado y adquiere mayor intensidad, de manera que *YO SOY EL QUE SOY* equivale a *Yo soy el que existe realmente y por sí mismo,*

no como los falsos dioses que no son ni pueden nada. Otros señalan que la frase puede traducirse también por *Yo soy lo que soy* y, por lo tanto, se trata de una respuesta evasiva: *Yo no doy a conocer mi nombre, porque ninguna palabra sería capaz de expresar lo que yo soy* (cf. Gn 32.29[30]; Jue 13.18). Otros, finalmente, hacen notar que el verbo hebreo *hayah*, a diferencia de nuestro verbo *ser* no designa la mera existencia sino una presencia viva y activa, y que, por lo tanto, la frase significa *Yo soy el que estaré siempre con ustedes para salvarlos.*

Ro 1.16*l* — Pablo menciona brevemente, en los v. 16-17, un tema que desarrollará más ampliamente en el resto de la carta (cf. especialmente 3.2–4.25). Para Pablo, *creer* incluye el hecho de que el hombre acepta, con todo su ser, la iniciativa salvadora de Dios, realizada por medio de Jesucristo. Esta fe incluye la obediencia (v. 5), se muestra especialmente en las tribulaciones (2 Ts 1.4) y es activa por medio del amor (Gl 5.6). Pablo opone con frecuencia esta fe a los *hechos* (u *obras*) del hombre (cf. Ro 9.32) o a *la ley* (cf. Ro 3.28), para indicar que el hombre no puede alcanzar la salvación por sus propios méritos sino como un don de Dios, ofrecido a todos. Cf. Jn 3.15-16; Ro 10.9-13.

Notas sobre otras posibles traducciones

Las personas que conocen más de una lengua saben muy bien que, cuando se está traduciendo, se presentan muchas ocasiones en las que es posible ofrecer, legítimamente, más de una traducción de determinadas expresiones (puede tratarse de términos o incluso de oraciones completas). El texto bíblico no es, a este respecto, una excepción.

Gn 12.3; Eclo 44.21; Hch 3.25; Gl 3.8. — *Por medio de ti... mundo*: otra posible interpretación: *todas las familias del mundo me pedirán una bendición como la que te he dado a ti.* Igualmente en Gn 18.18; 22.18; 26.4; 28.14.

Jn 1.3-4 — Otra puntuación de los v. 3-4 permite la siguiente traducción: *nada de lo que existe fue hecho sin él,* [4]y lo que fue hecho tenía vida en él.

Notas sobre dificultades en la traducción

Hay muchas razones por las que un determinado texto puede resultar de difícil comprensión: redacción engorrosa, conceptos muy complejos para los lectores, pérdida del conocimiento del significado de las palabras, etc. A esas habría que añadir –en nuestro caso, y por tratarse de escritos muy antiguos– las transformaciones que un texto haya experimentado en el transcurso de los años.

Gn 15.2-3 — Traducción probable de un texto muy oscuro. Al parecer, Abraham se lamenta ante el Señor porque no ha tenido hijos y el *heredero* de sus bienes, de acuerdo con las costumbres de la época, será uno de sus *criados*. El Señor le confirma sus promesas (v. 5) y establece con él una alianza (v. 18). Véase Gn 12.2 n.

Sal 17.14 — *Con tu poder... de riquezas*: traducción probable; heb. oscuro.

Notas con aportes de la arqueología

El conocimiento bíblico se ha enriquecido muchísimo, especialmente en los dos últimos siglos, a causa de las investigaciones arqueológicas. Aun en nuestros días recibimos con frecuencia información de nuevos descubrimientos que se hacen en las tierras del mundo bíblico. Las notas de la VPEE han incorporado parte de ese conocimiento, cuando se estimó provechoso para el estudiante de la Biblia.

Gn 7.1-24 — Como sucede con el relato de la creación (véanse Gn 1.4 n. y 1.21 n.), también existen narraciones del diluvio procedentes de la antigua Mesopotamia. Estos relatos, especialmente la Epopeya de Gilgamés, tienen muchas semejanzas con el texto bíblico. Sin embargo, las diferencias son igualmente significativas. Así, por ej., en los relatos babilónicos el diluvio se origina por un

capricho de los dioses; aquí, por el contrario, es el juicio de Dios sobre el pecado de los hombres (cf. Gn 6.5-7, 12-13).

2 S 2.3*m* Se ha identificado este *depósito de agua* con el gran estanque redondo, tallado en la roca y de casi veinticinco metros de profundidad, que los arqueólogos descubrieron en el lado norte de la antigua *Gabaón*. Cf. Jer 41.12.

Esd 5.3-4*b* Un documento babilónico identifica a *Tatenai* como *gobernador de la provincia situada al oeste del río Éufrates* (véase Esd 4.9-11 nota *o*), bajo la autoridad del sátrapa de Babilonia.

Textos paralelos o de afinidad temática

Hay infinidad de notas de esta clase.

Se encuentran aun otros tipos de notas (como las que explican qué son los proverbios numéricos [Pr 6.16-19; Eclo 25.1], o ejemplos específicos de paralelismo poético [Sal 14.7*f*]). En todo caso, el estudiante de la Biblia podrá descubrirlos e identificarlos según se vaya avezando en el uso de esta valiosa herramienta de estudio.

El uso de la VPEE

¿Cómo puede «sacársele el jugo» al uso de un instrumento tan importante como este para el estudio sistemático y más profundo de las Sagradas Escrituras? Damos a continuación algunas recomendaciones que consideramos de carácter práctico y que permiten el uso de la VPEE en diversos contextos y con fines diversos.

En el estudio comunitario de la Biblia

No todos los miembros de un grupo cristiano que estudia la Biblia tienen acceso a diccionarios o comentarios bíblicos. Además, especialmente en relación con estos últimos, a muchas personas les resulta difícil usarlos, porque requieren que uno disponga de más tiempo. La VPEE no le entrega al estudiante estudios ya hechos, sino que le provee la

«materia prima», indispensable para que él mismo haga, con su propio esfuerzo, el estudio de las Escrituras.

En el estudio bíblico de un texto determinado pueden presentarse los siguientes elementos que necesiten aclaración. (No siempre aparecerán, para un mismo texto, todos los que a continuación se mencionan.) Indicamos entre paréntesis qué aspectos de la VPEE pueden ayudar al estudiante en el análisis respectivo:

- ❐ Información histórica (introducciones; notas; recuadros; tablas cronológicas)
- ❐ Información geográfica (introducciones; notas; mapas)
- ❐ Información cultural (notas y recuadros) y social (introducciones, notas, tablas y recuadros). (Se incluyen en estos asuntos: costumbres, instituciones, ritos y ceremonias, utensilios y otros aspectos similares.)
- ❐ Información literaria y lingüística (introducciones y notas)
- ❐ Información temática relativa al asunto principal del texto que se estudie o al tema que se esté analizando (notas, *Índice temático*, referencias paralelas [en las notas], recuadros)
- ❐ Información teológica (principalmente en las notas). [Debe tenerse en cuenta que Sociedades Bíblicas Unidas es profundamente respetuosa de la teología particular de cada una de las iglesias a las que sirve y, por tanto, sus notas teológicas no son de carácter dogmático, y no entran a discutir las doctrinas específicas y distintivas de esas iglesias.]

Al repasar lo que en la lista precedente hemos colocado entre paréntesis, el lector tendrá a mano una enumeración completa de las diferentes clases de material adicional que se ha incluido en esta edición de la VPEE.[9] O sea: notas, introducciones, recuadros (tablas que se incluyen en la parte donde va el texto, pero bien diferenciadas, y que cubren una gama amplia de temas: personajes, aspectos culturales e históricos, pueblos e imperios, aspectos religiosos y teológicos, ministerio

[9] Aunque con pequeñas variaciones, esta afirmación es también válida para la RVR-95-EE.

de Jesús, términos teológicos sobresalientes), índice temático, tablas colocadas al final del texto (cronológicas, y de pesas, monedas y medidas), calendario hebreo, mapas.[10]

En el estudio bíblico comunitario podría procederse de la siguiente manera (en relación con el uso de la VPEE):

- Se distribuye cada uno de los aspectos mencionados en los párrafos anteriores entre los miembros del grupo;
- se instruye a cada miembro respecto de lo que debe hacer con el aspecto que le corresponde investigar, y se le provee de información adicional acerca de cómo ampliar la información respectiva con material que le sea de fácil acceso;
- en el orden apropiado, se les permite a esos miembros exponer el resultado de sus averiguaciones, y se deja tiempo para los comentarios que tengan que hacer los demás miembros del grupo; en esta discusión debe prestarse atención a las implicaciones que tienen, para esa comunidad en concreto, los resultados de las investigaciones que han hecho sus miembros.

Se requiere que el líder del grupo sea ágil en el manejo de esta herramienta (y otras, por supuesto), de tal manera que él sea, sobre todo, un guía que oriente el trabajo de los demás. Se recomienda también que, para estudios sucesivos, haya una rotación de los aspectos que cada uno analiza (de tal manera que no le toque siempre el mismo a cada persona).

En el estudio familiar

En la tradición evangélica esta práctica es de suma importancia y ha ocupado un lugar muy significativo en la vida de muchos hogares cristianos. A veces se le da el nombre de «altar familiar» o de «devocional familiar».

La VPEE le ofrece, en primerísimo lugar, un texto bíblico que no es una paráfrasis sino una traducción, y que está hecha de acuerdo con el

[10] En la RVR-95-EE se añadieron algunos recuadros y mapas, además de un diccionario, una guía sinóptica de los evangelios y un índice de mapas. El *Índice temático* aparece con el nombre de *Concordancia temática*.

uso común de la lengua castellana. Se sigue así el mismo principio que guió a los escritores bíblicos originales. Esto quiere decir que, sin demérito de su calidad, el texto de la «Versión Popular» está al alcance de todos, y no sólo de quienes tienen una cultura superior (secular o teológica). Por eso, quienes la usan dan testimonio de que es de fácil comprensión. La traducción se realizó siguiendo los principios conocidos como de «equivalencia dinámica».

Lo que acabamos de señalar es de un valor incalculable para aquellos hogares donde haya niños, adolescentes y jóvenes. Para ellos es fundamental que el texto bíblico mismo sea comprensible y esté escrito en el mismo lenguaje que se utiliza en el seno del hogar.

Quien dirija el estudio familiar puede ir planteando las preguntas apropiadas, según avanza el comentario del texto bíblico correspondiente. Para ello puede seguir, en los aspectos oportunos, la lista de asuntos que se mencionaron al hablar del estudio bíblico comunitario. Los diversos miembros de la familia podrían buscar las respuestas correspondientes en las varias secciones que se incluyen en la VPEE. No importa si en una sola sesión no puede terminarse el estudio de un determinado pasaje. A fin de cuentas se trata, sobre todo, de aprender como familia, y no de pasar superficialmente y a la carrera por las enseñanzas bíblicas.

Además, con la práctica, si se hace de manera ágil e interesante, se verá cómo los miembros de la familia –si cada uno de ellos cuenta con su ejemplar personal de la VPEE– se preocupará por prepararse con anticipación. Y eso redundará en beneficio de todos.

En el estudio personal

Sea que uno estudie sistemáticamente la Biblia, o que esté estudiando un tema específico, la VPEE se constituye igualmente en una herramienta de gran valor.

Para el estudio del texto son también aplicables los mismos principios que hemos expuesto en las dos secciones anteriores. Pero aquí el trabajo será personal, y, por tanto, el interesado podrá establecer su propio ritmo de trabajo.

Para el estudio temático, la combinación del *Índice temático* y las notas (más las otras herramientas que se incluyen en la VPEE) le ofrecen al estudiante de la Biblia una gran riqueza de conocimientos e información.

En la predicación

En la tradición evangélica, la auténtica predicación es la predicación expositiva: tomar un texto y desmenuzarlo, para hacer que la congregación perciba con claridad aquello que no sea tan obvio a primera vista, aun cuando esté en el texto. Recuérdese que predicar no es repetir.

Junto a las otras herramientas a las que debe recurrir todo predicador (comentarios, diccionarios bíblicos, concordancias, abundantes lecturas), la VPEE debe ocupar un lugar privilegiado: le ofrece notas específicas sobre diversos aspectos del texto que se estudia, puestas al día, y también observaciones importantes sobre el libro al que ese texto pertenece (observaciones que encontrará, sobre todo, en las diversas introducciones). Para enriquecer aún más el conocimiento de un pasaje, el predicador puede «jugar» entre las notas y el *Índice temático*, yendo de uno a otro, y descubrirá cómo se amplía su visión del texto bíblico.

Apéndice
Ejercicio

Concluimos esta nota con un ejercicio práctico relacionado específicamente con el uso de la VPEE para el estudio de un pasaje de la Sagrada Escritura. Lo hacemos de manera general, para indicar una forma de usar los recursos disponibles en esta edición de la Biblia. Después podrá aplicarse lo que digamos a la particular modalidad de estudio que sea necesaria (comunitaria, familiar, etc.).

Marcos 5.1-20

«El endemoniado de Gerasa»

Para comenzar, nuestra edición de la VPEE nos indica, inmediatamente después del título de esta sección, que hay dos pasajes en los otros evangelios donde se narra esta misma historia: Mt 8.28-34 y Lc 8.26-39.

La primera tarea será leer esos textos y notar (¡y anotar!) sus similitudes y diferencias.

Luego debe prestarse particular atención al contexto narrativo de esta historia en el *Evangelio según Marcos* (que es la que se está estudiando): ¿Qué ocurrió antes? ¿Qué sigue a nuestra historia? ¿Hay alguna relación entre todo ello?

Preguntémonos también por la información geográfica que nos provee el mismo pasaje y si esa información es comprensible de por sí:

V. 1 «Llegaron al otro lado del lago»: ¿Cuál lago? ¿Cuál es «el otro lado»? Al leer el texto precedente, en la VPEE, descubrimos que hay varias notas en relación con el lago. En efecto, las encontramos en 4.35 y 4.36. Además, como hemos visto que la misma historia está en Mt y Lc, vamos a Mt y observamos que tiene la nota 8.28*q*, que también explica a cuál lado se refiere. (Y si vamos a las notas de Lc, encontramos una en 8.22 que es todavía más explicativa.)

V. 1 En este mismo versículo encontramos otra información geográfica: Gerasa.
La nota hace que nos percatemos de un problema: Diversos manuscritos antiguos tienen diferentes nombres. Pero la misma nota nos remite a otra en Mt 8.28*r*, y en ella encontramos valiosa información que va a explicar, incluso, algunos datos de la historia que estudiamos.

V. 2 También este versículo nos da detalles que podríamos calificar de geográficos: se habla de tumbas. Pero, ¿tumbas cerca del lago? Claro, porque «la región tiene grutas naturales que se usaban como tumbas», según explica la nota a 5.2-3.

V. 20 Un nuevo elemento geográfico aparece aquí: Decápolis. La nota de Mc 5.19-20, así como la de Mt 8.28*r*, da explicaciones al respecto. Además –y esto es válido también para los detalles anteriores– debe consultarse el índice de los mapas y los mapas correspondientes. De esta manera habrá una comprensión no sólo conceptual sino también visual del contexto geográfico de este relato.

V. 2 En este v. se nos dice que la historia tiene que ver con un hombre «que tenía un espíritu inmundo». La nota a los v. 2-3 identifica al espíritu inmundo con los demonios.
Si buscamos *Demonio* en el *Índice temático*, nos encontraremos con abundante información, relacionada especialmente con los evangelios.

V. 5 Las referencias a otros textos muestran que la reacción de aquel espíritu inmundo no fue algo aislado, sino que se repetía constantemente cada vez que Jesús se enfrentaba a alguno de ellos.

V. 9 ¿Por qué el espíritu inmundo se llama a sí mismo «Legión»? La nota explica qué era una legión. Recuérdese que en aquellos días Palestina estaba sojuzgada por el imperio romano.

V. 11 La escena de los cerdos no deja de ser curiosa. La nota correspondiente indica que los habitantes de aquella región tenían una perspectiva religiosa diferente.

V. 19-20 Las notas que se refieren a estos versículos, junto con las notas a los versículos paralelos de Lc, acentúan el significado de la orden que Jesús le dio al exendemoniado y destacan que tanto el milagro hecho en aquel hombre como el ministerio que él luego realizó tuvieron como escenario territorio no judío.

Ahora bien: con lo que llevamos dicho, ¿está ya listo el estudio del pasaje, para ser presentado en cualquiera de las formas que antes se mencionaron? Obviamente, no. Lo que hemos tratado de señalar es que la VPEE le ofrece al estudiante de la Biblia una riquísima «materia prima». Con ella él ha de elaborar su estudio, que utilizará luego en el grupo, o en el seno de la familia, o en la meditación personal.

LA VERSIÓN DE REINA-VALERA: PERMANENCIA Y TEMPORALIDAD[1]

Plutarco Bonilla Acosta

Importancia de la versión de Reina

Hay libros que hacen época.

La Biblia es «el libro que hizo época» por excelencia. Y lo es, porque sigue haciendo época. No sólo porque continúa siendo el libro más vendido del mundo sino, sobre todo, porque, por el poder transformador del Espíritu que lo inspiró, «hace época» en la vida de cada ser humano que acepta el don gracioso de Dios que la propia Biblia proclama.

Pero esa Biblia, portadora de un mensaje que cambia vidas, se nos da, ahora, por interpósitas lenguas que la hacen accesible al hombre y a la mujer contemporáneos que se acercan a sus páginas. De otra manera sería un libro cerrado para quienes no supieran los idiomas en que originalmente se escribió.

El castellano no es una excepción.

Y, respecto de él y de la Biblia, la versión de Casiodoro de Reina ocupa un lugar privilegiado en la historia de las traducciones castellanas del Libro. Ello es así, no sólo por haber sido la primera traducción del texto bíblico hecha desde los idiomas originales[2] por cristianos,[3] sino

---

[1] Este capítulo apareció por primera vez, con el título «Reina-Valera: ¿una versión de hoy o de ayer?», en la revista *Traducción de la Biblia* (Miami: Sociedades Bíblicas Unidas), vol. 2, núm. 1, octubre de 1991; p. 1-9. Se le han hecho solo pequeñas correcciones.

[2] ¡Ojo! Los evangélicos con frecuencia hablamos –muy imprecisamente, por cierto– de «textos originales». Los textos que con propiedad podemos llamar «originales» son los autógrafos, y estos no existen. Tenemos copias (y copias de copias) de lo que fueron los autógrafos. Véase, en esta misma obra, el capítulo sobre el texto del Nuevo Testamento.

[3] Hubo, antes, traducciones castellanas de las escrituras hebreas, hechas por judíos, con base en los textos hebreos y arameos de lo que, para los cristianos, es el Antiguo Testamento. La llamada Biblia de Ferrara es, quizás, el ejemplo más connotado.

porque llegó a gozar de tal aceptación que, para millones de estos, a lo largo de años y siglos y a lo ancho del mundo de habla castellana, se convirtió en la Biblia por antonomasia. La historia de este fenómeno tiene facetas muy interesantes, pero no es el tema que nos ocupa en este trabajo.

Destaquemos, eso sí, el hecho de que la Biblia que hoy lleva el nombre de Reina-Valera ha ocupado, y ocupa, un indiscutible primer lugar en muchos aspectos de la vida de los protestantes. En la inmensa mayoría de las comunidades evangélicas esparcidas por América Latina y por la España peninsular e insular, no sería posible concebir las actividades litúrgicas al margen de esta versión de la Biblia. La práctica cultual de la lectura antifonal o al unísono, tan común en gran número de nuestras iglesias, suele hacerse a partir de ese texto. ¿Y qué decir de lo que solemos llamar el uso «devocional» de las Escrituras? Es generalmente esta versión del texto sagrado la que se utiliza para las lecturas personales que tienen como propósito fundamental encontrar solaz para el alma, o consuelo en momentos de prueba y de dolor, o inspiración y dirección en tiempos de duda.

La Biblia de Reina ha jugado un papel importantísimo en la historia de la expansión misionera realizada por los protestantes en el mundo de habla castellana. Casi desde sus orígenes, el movimiento protestante español contó con esta versión, al haber aparecido apenas cincuenta y dos años después de que Martín Lutero clavara sus noventa y cinco tesis en la puerta de la abadía de Wittenberg.

Las investigaciones que se han hecho acerca de la versión de Casiodoro de Reina y las subsecuentes revisiones dan testimonio de la importancia que tal versión ha tenido en la historia del protestantismo.[4]

La Reina-Valera: versión de los evangélicos hispanohablantes.

Ya nos referimos a este hecho en líneas anteriores. Valga añadir aquí que la historia de la evangelización de España y de Hispanoamérica da

[4] Véase la bibliografía que citamos en las notas al calce y al final de nuestro trabajo sobre las traducciones castellanas de la Biblia, en esta misma obra. Hay otros muchos trabajos referidos a aspectos más específicos y publicados en diversas revistas, como *The Bible Translator* y *La Biblia en América Latina* (esta última ahora con el nombre *La Biblia en las Américas*). Publica ambas revistas Sociedades Bíblicas Unidas. Samuel

razón suficiente de este fenómeno. Además, por las condiciones particulares en que esa evangelización se llevó a cabo, la Reina- Valera llegó a identificarse como «la Biblia protestante», por contraposición a «otras Biblias», que eran católicas (y, por tanto, se presuponía, distorsionaban el sentido en la traducción).

El hecho de que, no sólo por años sino por siglos, esta versión fuera la única usada por el pueblo evangélico de habla castellana ha tenido repercusiones muy importantes y significativas respecto de la apreciación que los propios evangélicos han desarrollado de la Biblia como tal (haciendo abstracción de una versión en particular).

A continuación señalamos, a modo de apuntes preliminares, algunas de esas repercusiones que varios observadores del fenómeno hemos percibido. Somos conscientes de que se necesita más investigación objetiva, para que nuestras afirmaciones puedan tener el valor de verdaderas conclusiones.

(1) La versión Reina-Valera (de aquí en adelante identificada por las siglas R-V) ha ejercido una gran influencia en la configuración de las creencias teológicas del mundo evangélico.

La validez de esta afirmación puede avalarse por algunas observaciones adicionales. Tenemos, por ejemplo, el siguiente hecho: en términos generales, los misioneros europeos que evangelizaron la Península Ibérica, la España insular y las tierras allende la mar océano donde se hablaba castellano, eran de tradición teológica conservadora. Otro tanto ocurrió con los misioneros norteamericanos. Hubo, por supuesto, excepciones. Eso significó que el uso de la R-V estuvo signado por una particular interpretación teológica. A su vez ello implicaba una estrecha relación entre dicha interpretación y los términos teológicos más significativos que había escogido Reina, y que Valera y los sucesivos revisores mantuvieron en sus textos. Tales términos se han vuelto sagrados en sí mismos, hasta el punto de que es casi un tabú intentar cambiarlos por otros equivalentes pero más explícitos.[5]

Pagán («Nueva revisión de la Versión Reina-Valera», en *Traducción de la Biblia*, vol. 1, núm 1, p. 1-6), también da testimonio de la importancia de la historia de las revisiones de la traducción de Reina.

[5] Esto explica parte de los ataques que algunos lanzaron contra la llamada «versión popular» cuando esta vio la luz por vez primera. No importaba el hecho de que los términos o las expresiones usadas en la nueva versión fueran más comprensibles o explicitaran mejor el significado del texto en el idioma original. Los equivalentes en R-V debían ser intocables. (Véase (3) en esta misma sección.)

Por lo anterior, para muchos evangélicos de tendencia muy conservadora, el uso de versiones distintas de la R-V es señal inequívoca de desviación teológica.

Todo traductor es un intérprete. Es absurda la afirmación[6] de que la Biblia no necesita que la interpretemos sino que la obedezcamos, como si esto fuera posible sin aquello. Intérpretes fueron Reina y Valera y todos aquellos que, como individuos o como partes de un equipo de trabajo, han colaborado en la revisión del texto de aquellos campeones de la Reforma española. Sólo en la medida en que el traductor sea consciente de este ineludible hecho, podrá asumir una cierta distancia de sus propios prejuicios teológicos a la hora de traducir el texto bíblico. Debe acentuarse, además, que la fidelidad del traductor está primeramente comprometida con el texto, y no con un esquema teológico superior al texto.

(2) Lo dicho en el inciso anterior explica también otro fenómeno que los lingüistas debieran investigar: en qué medida el lenguaje de la R-V ha influido en el habla de los evangélicos hispanohablantes. El Dr. Ronald Ross, del Departamento de Traducciones de Sociedades Bíblicas Unidas, me decía hace un tiempo que había observado cómo algunos evangélicos utilizan ciertas formas de expresión que no son propias de las comunidades a las que ellos mismos pertenecen... pero sí del texto de R-V. Hay entre algunos como una especie de creencia no explicitada de que el texto castellano de R-V es de por sí sagrado, en el sentido de que su forma de expresión es la que debe usarse en el lenguaje de todos los días.

(3) Sin embargo, para los efectos de este artículo, hay un aspecto de capital importancia que, a criterio del que esto subscribe, ha ejercido una influencia más bien dañina en la mentalidad de muchos evangélicos. Nos referimos al hecho de que para muchísimas personas, aun cuando puedan no saber nada al respecto ni ser conscientes de las implicaciones de las afirmaciones que hacen, la base textual de la R-V es el texto original.[7]

---

[6] Hecha, por ejemplo, por un abogado evangélico, en Costa Rica, durante un estudio bíblico. Al hablar del tema de la sujeción de la mujer a su marido, sostuvo, efectivamente, que «lo que el cristiano tiene que hacer no es interpretar la Biblia, sino obedecerla». Esta idea está muy extendida en los círculos a los que venimos refiriéndonos.

[7] Recuérdese la distinción que debe hacerse entre texto original y lenguas originales. Véase la nota 2.

Expliquémonos.

Cuando Casiodoro de Reina traduce la Biblia, tiene a su disposición un muy reducido número de manuscritos antiguos del texto bíblico en los idiomas originales. Además, eran manuscritos muy tardíos. Los innumerables descubrimientos posteriores no sólo han puesto a nuestro alcance una gran cantidad de manuscritos, sobre todo griegos –manuscritos que consideramos «testimonios textuales»–, sino que también han hecho retroceder, en muchos siglos, las fechas de los mismos testimonios. La importancia de este hecho salta a la vista: Cuanto más antiguo sea un documento tanto más cerca está, en el tiempo, de los textos originales. Los estudios que los especialistas (críticos textuales) han hecho de esos textos han venido a demostrar que se formaron varias tradiciones o familias de textos, según las características que iban adquiriendo en el proceso de copiado. Esos mismos estudios han revelado que los manuscritos usados por Reina y por Valera no son de los más valiosos. (Aunque, insistimos, eran *los únicos* con los que ellos contaban. Tendrían que transcurrir algunos siglos antes que se descubrieran los que hoy más se valoran.)

Esto plantea un serio problema, desde la perspectiva que estamos analizando aquí: si los evangélicos identifican el texto de R-V como la fiel traducción del «texto original», lo que se está diciendo -aunque quien lo diga no sea consciente de ello- es que los textos utilizados por Reina y por Valera son esos «textos originales», y, por ende, inalterados e inalterables. ¿Qué hacer, entonces, cuando la crítica textual pone a nuestro servicio manuscritos mucho más antiguos que los utilizados por nuestros traductores del siglo XVI, más fidedignos y con variantes significativas respecto de estos últimos?

La reacción posible no es materia de especulación. Se manifestó, con claridad meridiana, cuando apareció la primera edición de lo que llamamos comúnmente la «versión popular», y se agudizó con las ediciones posteriores, cuando comenzó a usarse con más rigurosidad lo que denominamos el «texto crítico». A veces, los ataques contra los traductores y contra las Sociedades Bíblicas fueron a bocajarro y no carentes de cierta malévola intención.

Veamos un caso, muy sencillo: En Colosenses 1.14, los traductores de la versión popular han traducido así: «por quien nos salvó y nos perdonó nuestros pecados». (En la primera edición, de 1966, cuando sólo apareció el Nuevo Testamento, ese texto rezaba así: «quien nos salvó por medio de su muerte, perdonándonos nuestros pecados».

Nótese que la frase «por medio de su muerte» se ha eliminado.) La crítica textual ha demostrado -creo que sin duda alguna- que esa frase (el texto griego dice, literalmente, «por su sangre») fue introducida en el texto de Colosenses por un copista, que la tomó de Efesios 1.7. Por ello, la versión Reina-Valera Actualizada, que ya hemos mencionado, agrega una nota al pie que afirma lo siguiente: «Algunos mss. tardíos incluyen *por su sangre*; comp. Ef 1:7». Pues bien, no faltó quien dijera que las «Sociedades Bíblicas ya no creen en la sangre de Cristo» o que «los traductores de Sociedades Bíblicas son liberales» (en sentido teológico, se entiende). Pareciera no haberles importado que esa frase (o su correspondiente, en traducción dinámica) *sí* estuviera en el texto paralelo de Efesios 1.7.

Como el anterior, podrían reproducirse muchísimos otros casos. Ellos confirman nuestra apreciación anterior: para muchos lectores de la Biblia en castellano, el texto bíblico tras la traducción R-V es *el* texto, y no tiene vuelta de hoja.

¿Qué valor tiene hoy la Reina-Valera?

Permítasenos hacer una distinción preliminar entre «valor» y «vigencia». Este último término, aplicado al caso específico que nos ocupa, indica que, indubitablemente, la versión R-V tiene un uso práctico, significativo y muy amplio en el mundo protestante que habla castellano. En este sentido, la traducción que nos ocupa tiene una indiscutible vigencia: La leen diariamente millones de personas que siguen -o hacen el esfuerzo de seguir- sus enseñanzas, y la tienen en muy alta estima -incluso, como ha podido constatar el autor de estas líneas, cuando resulta incomprensible-, y no la cambian por ninguna otra.

Por otra parte, cuando hablamos del valor de esa traducción, nos referimos a sus cualidades intrínsecas en tanto traducción y a sus características propias, como modernidad, precisión, documentos en que se apoya, etc.

Es en cuanto a su valor en lo que la versión R-V nos presenta un reto digno de afrontar, por las razones que pasamos a enumerar:

Principios de traducción. Desde que Casiodoro hizo el trabajo inicial, mucha agua ha corrido bajo del puente respecto de lo que tiene que ver con la comprensión de la tarea de traducción y de los principios fundamentales que la rigen. La naturaleza formal de esa versión hace que aún en el día de hoy -y a pesar de las numerosas revisiones a que ha sido sometida- haya pasajes que son prácticamente ininteligibles para el lector común (al que se supone que va dirigida y que es, en realidad, quien la lee). El autor de este artículo ha realizado la experiencia de poner a leer ciertos textos de la R-V a determinados grupos de personas. Preguntadas estas al respecto, muchas no pudieron explicar qué significaban esos pasajes. Leídos en otra versión, resultaron fácilmente comprensibles.

La explicación fundamental del resultado de esa práctica radica en que la traducción por equivalencia formal tiende a apegarse a la estructura de la lengua original o lengua fuente. Ello da como resultado, a su vez, que se fuerza también la forma del idioma receptor (el castellano, en nuestro caso). Esto es más evidente cuando el autor original emplea figuras como la metáfora.

El desarrollo de la lingüística y su aplicación a la traducción han venido a ratificar aquel dicho que afirma que, supuesta la fidelidad al mensaje que se traduce, «la mejor traducción es aquella que, al leerla, el lector no se da cuenta de que se trata de una traducción». No resulta así con la R-V. La llamada traducción idiomática o por equivalencia dinámica (o funcional) busca ser fiel a lo que dice el texto fuente echando mano de los recursos propios de la lengua receptora.

Revisiones del lenguaje. Lo anterior plantea un problema adicional, secundario respecto de otros, pero importante. En un taller de ciencias bíblicas patrocinado por Sociedades Bíblicas Unidas y celebrado en Bucaramanga (Colombia), se mostró a los participantes una copia facsímil de la *Biblia del Oso*. Muchos quisieron verla, y uno que la tuvo en sus manos, dijo asombrado: «Esto no es español; parece más bien portugués».

La persona que así habló no se había percatado del carácter vivo de la lengua y de las transformaciones que en ella se operan con el tiempo. En efecto, no todos pueden leer la versión de 1569. Por eso precisamente ha sido necesario, a lo largo de los últimos 425 años, hacer revisiones periódicas del texto original de Reina, para ponerlo más a tono con las formas contemporáneas de la lengua. Treinta y tres años habían transcurrido desde la edición príncipe cuando Valera publicó la primera revisión. Trece o catorce revisiones la han seguido.

Al contemplar el panorama total, la pregunta que surge es la siguiente: ¿Cuántas revisiones puede soportar una traducción como la de Reina y seguir llamándose con el mismo nombre? ¿Qué criterios deben regir los procesos de revisión de una traducción para que el producto pueda ser reconocido como obra de legítima continuidad?

O, desde otro punto de vista, ¿se justifica una larga serie de revisiones de la traducción de un texto?

Por razones *intrínsecas,* creemos que, en el caso de la Biblia, no puede justificarse perpetuamente hacer revisiones de revisiones. Al contrario, los desarrollos en el campo de la traductología, los numerosos e importantísimos descubrimientos de manuscritos antiguos[8] y los avances de la crítica textual[9] hacen que resulten injustificadas las repetidas revisiones de traducciones antiguas.

Las razones, pues, deben ser extrínsecas al texto mismo. Pueden ser financieras (en virtud de la posesión de los derechos de autor por una determinada entidad), pastorales o de otra naturaleza. No nos detendremos a analizarlas porque nuestro interés, para efectos de este artículo, se centra en el texto mismo. Sólo añadiremos que son precisamente razones pastorales las que han prevalecido en la toma de la decisión, por parte de Sociedades Bíblicas Unidas, de realizar una nueva revisión: la que ahora llamamos revisión del 95.

Problemas de crítica textual. El texto griego del Nuevo Testamento ha sido objeto de estudio desde tiempos antiguos. Las investigaciones se aceleraron con el descubrimiento de nuevos manuscritos. Los críticos textuales han sido incansables en sus esfuerzos por «fijar» el texto y así determinar las formas que serían «originales». Se trata de un trabajo ingente y altamente especializado. Por supuesto, dadas la gran cantidad de material disponible, las variantes que hay en los manuscritos, las diversas causas que explican (o pudieran explicar) la presencia de esas variantes, las familias (grupos, tradiciones) de textos y las razones de su formación, las conclusiones no se presentan como resultados de operaciones matemáticas. Se requiere criterio para sopesar los testimonios, valorar textos, datar documentos, etc. Y en estos asuntos, no todos están acordes.

No obstante lo dicho, los especialistas han preparado lo que se denomina el «texto crítico», que ha publicado Sociedades Bíblicas Unidas (cuarta edición, 1993).

Este texto crítico tiene muchas variantes, comparado con el texto que sirve de base a la R-V. Esta se hizo sobre el llamado *Textus receptus*

[8] Más de 5.000 manuscritos que contienen parte o todo el Nuevo Testamento.

[9] Ejemplo de ello es el texto, preparado por Bruce M. Metzger, que acompaña a la edición del Nuevo Testamento griego: *A Textual Commentary on the New Testament* (Stuttgart: United Bible Societies, 1985).

(texto recibido), que no pertenece, por cierto, a las más confiables familias de textos.

De ahí que nuestro estudio nos enfrente a un nuevo problema: Si la versión R-V contribuye a perpetuar entre los evangélicos una comprensión distorsionada del texto griego del Nuevo Testamento, creemos que ya ha llegado la hora de hacer una nueva traducción.

Conclusión

Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera fueron traductores cuyas obras hicieron época. De eso no hay ni el menor asomo de duda. Su obra ha durado mucho más de lo que ellos mismos pudieron haber imaginado. Sus nombres han quedado inexorablemente vinculados a la historia del protestantismo de habla castellana. Y por eso tenemos que dar gracias a Dios.

Sin embargo, lo anterior no debe cegarnos frente a los resultados de la investigación del texto bíblico en sus idiomas originales. Y esto hemos de recibirlo también como un don de Dios. Y por eso también tenemos que estar agradecidos.

BIBLIOGRAFÍA PARA CIENCIAS BÍBLICAS

Obispo Rev. Daniel Arichea

Actualmente Obispo de la Iglesia Metodista, el Dr. Arichea -de quien ya se han publicado trabajos en Traducción de la Biblia- fue Coordinador de traducciones de la región de Asia- Pacífico (Sociedades Bíblicas Unidas).

Dr. Robert Bascom

Consultor de Traducciones de las Sociedades Bíblicas.

Dr. Plutarco Bonilla

Es consultor de Traducciones de las Sociedades Bíblicas Unidas; coordina varios proyectos en castellano y es editor de la revista Traducción de la Biblia. Es oriundo de las Islas Canarias, España. Actualmente vive en Costa Rica.

Dr. Kees de Blois

Consultor de Traducciones de las Sociedades Bíblicas.

Dr. Jaime Goytia

Es Presidente del Seminario Bautista de Cochabamba en Bolivia.

Mons. Armando Levoratti

Argentino. Profesor del Seminario Mayor de La Plata y traductor de la Biblia que lleva por título *El libro del pueblo de Dios*. Colabora con Sociedades Bíblicas Unidas en diversos proyectos.

Dr. William Mitchell

Es Coordinador de Traducciones de las Sociedades Bíblicas Unidas en las Amércias. Es además Consultor de proyectos de traducción a lenguas indígenas en varios países de Sudamérica.

Dr. Roger Omanson

Consultor de Traducciones de las Sociedades Bíblicas Unidas. Colabora principalmente en proyectos interregionales. Es especialista en Nuevo Testamento.

Dr. Pedro Ortiz V., S.J.

Profesor de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia. Es consultor honorario de traducciones de S.B.U.

Dr. Samuel Pagán

Es un experto biblista, pastor, profesor de varios centros teológicos. Actualmente se desempeña como Presidente del Seminario Evangélico de Puerto Rico.

Dr. Ronald Ross V.

Consultor de Traducciones de Sociedades Bíblicas Unidas. Tiene a su cargo la asesoría de varias traducciones a lenguas indígenas de la región centroamericana. Reside en Costa Rica.

Dr. Edesio Sánchez

Consultor de Traducciones de Sociedades Bíblicas Unidas. Dirige el proyecto de la Biblia en Lenguaje Sencillo. Reside en México.

Lic. José Soto V.

Es coordinador administrativo del proyecto de la Biblia en Lenguaje Sencillo. Es pastor bautista y reside en San José, Costa Rica.